



Figurar el poder

IDEOLOGÍAS
DE DOMINACIÓN Y CRISIS

Eric R. Wolf



303.3

W237f

Wolf, Eric R.

Figurar el poder : ideologías de dominación y crisis / Eric R. Wolf. – México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.

430 p. : il. ; 23 cm.

Incluye bibliografía

ISBN 968-496-425-0

1. Poder (Ciencias Sociales). 2. Ideología. 3. Kwakiutl (Indios).
4. Aztecas. 5. Nacionalismo – Alemania.

Título original: *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*

© 1998 Regents of the University of California Press

Publicado bajo acuerdo con la University of California Press

Traducción de Katia Rheault

Revisada por José Andrés García Méndez

y Roberto Melville (cap. 3 "Los kwakiutl")

Portada: Euriel Hernández

(*Big Beaver* de Norman Tate, tótem a la entrada del Field Museum of Natural History, Chicago, Ills.

[foto: R. A. Fagoaga], el Reichstag envuelto por Christo y *Códice Moctezuma* [BNAH])

Edición al cuidado de la Coordinación de Publicaciones del CIESAS

Revisión de las Referencias en español: Ricardo A. Fagoaga y Ana Ivonne Díaz

Tipografía y formación: Diego García del Gállego

Primera edición en español: 2001



ciesas

© Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)

La Casa Chata, Hidalgo y Matamoros s/n,

Tlalpan 14000, México, D.F.

Queda prohibida la reproducción parcial o total directa o indirecta del contenido de la presente obra, por cualquier medio o procedimiento, sin contar previamente con la autorización del editor, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor, y en su caso, de los tratados internacionales aplicables; la persona que infrinja esta disposición, se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.

ISBN 968-496-425-0

CONTENIDO

PREFACIO	II
I	
Introducción	15
2	
Conceptos polémicos	39
3	
Los kwakiutl	97
4	
Los aztecas	175
5	
La Alemania nacionalsocialista	255
6	
Coda	351
REFERENCIAS	373

PREFACIO

Desde hace ya algún tiempo, he pensado que una gran parte del trabajo que se hace en las ciencias humanas no da en el blanco por no querer o no poder abordar la forma en que las relaciones sociales y las configuraciones culturales se entrelazan con las reflexiones sobre el poder. Los antropólogos han dependido demasiado de los conceptos que identifican la coherencia cultural con el funcionamiento de la estética o la lógica cultural-lingüística. Como resultado, rara vez han cuestionado la manera en que el poder estructura los contextos en donde se manifiestan estos elementos o la manera en que el poder influye en la reproducción de semejantes patrones. En 1990, hablé de este tema en un discurso para la American Anthropological Association, titulado "Facing Power". Sin embargo, si bien los antropólogos han favorecido una perspectiva de la cultura desprovista de poder, otros analistas sociales han propuesto un concepto de "ideología" carente de cultura, definiéndola como las ideas que proponen las elites o las clases dirigentes para defender su dominación, sin prestar atención a los elementos específicos de las configuraciones culturales.

Este libro busca ofrecer una salida de este atolladero. El proyecto para hacerlo comenzó en un taller de lectura y debate sobre ideología que dirigí en 1984, con los estudiantes del Programa de Doctorado en Antropología de la City University de Nueva York. Luego, continuó en cursos de posgrado sobre la historia de las teorías y la ideología y concluyó en 1992, con un seminario sobre "Etnografía e historia". Les estoy muy agradecido a los estudiantes que participaron en estas reflexiones y que hicieron de mis clases en

CUNY una experiencia memorable. Después, pude llevar a cabo la investigación y redactar el texto gracias a una generosa beca de la Fundación John D. y Catherine T. MacArthur.

Mi interés por los aztecas data de 1951, año en que visité México por primera vez, en donde aprendí mucho de lo que sé gracias a Pedro Armillas, Ángel Palerm, René Millon y William T. Sanders. Los cataclismos que provocó el nacionalsocialismo alemán fueron el principal drama de mi adolescencia y de mis primeros años como adulto y tuvieron una influencia significativa en mis intereses personales y profesionales. El trabajo sobre los kwakiutl formó parte de mi formación como antropólogo; cuando estudiaba la licenciatura en el Queens College escribí un trabajo, con honores, sobre las funciones redistributivas de la jefatura.

Presenté las primeras versiones del material sobre la Alemania nacionalsocialista (1991) y sobre los aztecas (1992) en el marco de las Conferencias de Brockway sobre la Antropología de la Crisis en el Centro de Posgrado de CUNY. Asimismo, pude hablar del proyecto en la Escuela de Investigación sobre Sociología/Antropología Histórica de la Universidad de Lund, en donde Jonathan Friedman fue mi anfitrión (1995); en el Seminario Etnológico de la Universidad de Zurich, que dirigió Jürg Helbling, como parte de las "discusiones teóricas en la antropología actual" (1996); y en un coloquio que organizó Anton Blok en la Escuela de Amsterdam para la Investigación de la Ciencia Social (1997).

Por orientarme en relación con las fuentes o compartir sus propios textos conmigo, quisiera expresarles mi sincero agradecimiento a Johanna Broda (historia, Universidad Nacional Autónoma de México), David Carrasco (religión, Universidad de Princeton), Enrique Florescano (historia y antropología, Ciudad de México), Michael E. Harkin (antropología, Universidad de Wyoming), Thomas Hauschild (antropología, Marburg), Pierre-Yves Jacopin (antropología, Neuchatel), Joseph Jorgensen (antropología, Universidad de California en Irvine), Cecelia F. Klein (historia del arte, Universidad de California en Los Angeles), Ulrike Linke (antropología, Universidad de Rutgers),

Alfredo López-Austin (antropología, Universidad Nacional Autónoma de México), Richard A. Koenigsberg (Biblioteca de Ciencia Social, Elmhurst, Nueva York), Joyce Marcus (Museo de Antropología, Universidad de Michigan), Irene Portis-Winner (semiótica, Cambridge, Massachusetts), Kay A. Read (estudios religiosos, Universidad DePaul), Wayne Suttles (antropología, Universidad del Estado de Portland), Pamela Wright (antropología y lingüística, Nueva York) y Rudolf A.M. van Zantwijk (antropología, Universidad de Utrecht). Varios amigos me ayudaron a conseguir materiales que, de lo contrario, nunca habría podido ver. También quiero darles las gracias a todos los investigadores en cuya obra me he basado. Deseo expresar mi especial aprecio por tres exigentes y serviciales críticos: Barbara J. Price (antropología, Universidad de Columbia), quien leyó un primer borrador de mi capítulo sobre los aztecas; Hermann Rebel (historia, Universidad de Arizona), quien disecó mis primeros esfuerzos para escribir sobre el nacionalsocialismo; y Jane Schneider (antropología, City University de Nueva York), quien leyó todo el manuscrito y ayudó a aclarar algunos de mis argumentos. Mi amigo Archibald W. Singham, activista y politólogo, quien siempre estuvo seguro de que “la siguiente ronda es nuestra”, me dijo, poco antes de morir en 1991, que “era hora de meditar”.

Dedico este libro a la memoria de Julius y Rosa Löffler y su hijo Kurt, quienes fueron mi segunda familia durante los años que pasé en la región de los Sudetes de la antigua Checoslovaquia (1933-1938). Papa Julius, quien fue un viajero itinerante en su juventud, era maestro talabartero y su esposa Rosa una experta costurera. Cuando la Alemania nazi estaba a punto de ocupar los Sudetes, Papa Julius les ofreció a mis padres que se escondieran en su casa. Después, se enfrentó a los oficiales de la Gestapo quienes lo acusaron de tener amigos judíos. Rosa nunca ocultó su identidad como “una sozi entre los nazis”; una “vieja católica”, le dijo al arzobispo de Austria cuando se negó a aceptar la doctrina del Vaticano de 1870, sobre la infalibilidad del papa. Estas dos extraordinarias personas están enterradas en tumbas sin nombre en Tragwein, Alta Austria. Mi amigo Kurt me enseñó a

pelear y fue mi compañero de muchas caminatas y viajes. En una ocasión, hicimos una larga gira en bicicleta por Europa Central y llegamos a Munich durante el verano de 1937. Allí, bajo la mirada de los SS, observamos las procesiones y los desfiles que había organizado el régimen para celebrar el Día del Arte Alemán y visitamos la exhibición autorizada del Arte Alemán, así como la exposición censurada de "Arte Degenerado". El recuerdo de ese día sigue en mi mente. Kurt esperaba estudiar arte y volverse pintor sobre vidrio; pereció en 1945, cuando los alemanes se retiraron por última vez de Rusia, en una guerra en la que él nunca quiso participar.

Sin Sydel Silverman, mi esposa, mejor amiga, consejera y crítica, este proyecto nunca habría llegado a su fin. Estoy en deuda infinita con su sensatez, su crítica mirada editorial sobre mis evasiones, redundancias y arranques de prosa barroca y con su alegría. Juntos, finalmente llevamos este pesado paquete de medicinas, a la luz del día.

I

INTRODUCCIÓN

En este libro, quiero explorar las conexiones que existen entre las ideas y el poder. Nos encontramos al final de un siglo marcado por la expansión colonial, las guerras mundiales, las revoluciones y los conflictos religiosos que han provocado un gran sufrimiento social y han costado millones de vidas. Estos cataclismos implicaron exhibiciones y despliegues masivos de poder, pero en todos ellos, las ideas desempeñaron una función central. Las ideas se usaron para glorificar o criticar las configuraciones sociales dentro de los estados y ayudaron tanto a guerreros como a diplomáticos a justificar los conflictos o los acuerdos entre los estados. Las ideas proporcionaron explicaciones y fundamentos para la dominación imperialista y la resistencia a ésta, para el comunismo y el anticomunismo, para el fascismo y el antifascismo, para las guerras santas y la inmolación de los infieles. Su alcance también llega a nuestra vida cotidiana; animan las discusiones acerca de los “valores familiares”, impelen a ciertas personas a asustar a sus vecinos quemando cruces en el patio de su casa, hacen que los creyentes se embarquen en largos peregrinajes a la Meca o a Lourdes o que esperen el Segundo Advenimiento en un retiro en las Montañas Rocallosas.

No obstante, no se ha hecho una interpretación analítica sobre la manera en que el poder y las ideas se mezclan entre sí y dicho análisis sigue siendo tema de debate. Algunos expertos confieren a las ideas una existencia platónica en la “mente” humana o una capacidad independiente para motivar

y conmover a la gente. Otros las consideran, ante todo, como las racionalizaciones de una conducta orientada hacia el propio interés o como acompañamientos del comportamiento que, "a largo plazo", carecen de importancia. Puede considerarse que el largo plazo está dominado por la selección natural, las fuerzas del inconsciente o por el papel, a final de cuentas determinante, de la economía.

Los argumentos sobre cómo pensar acerca de las ideas han marcado los senderos intelectuales de la antropología estadounidense. Pocos han sido los antropólogos, como Cornelius Osgood (1940, 25), que siguieron a aquellos que intentaron reducirlo todo a las ideas; no obstante, a lo largo de toda su historia, esta ciencia le ha dado a las ideas un papel predominante. Cuando Alfred Kroeber y Talcott Parsons, los principales y respectivos decanos de la antropología y de la sociología a mediados del siglo xx, establecieron los límites entre los dos campos, a la antropología se le asignó el estudio de "los patrones de valores, las ideas y otros sistemas simbólico-significativos como factores que moldean la conducta humana, así como los artefactos que se generan a través de la conducta" (1958, 583). Este legado reforzó en gran medida la inclinación de la antropología por las interpretaciones mentalistas.

Para combatir esta "expropiación idealista de la cultura", el antropólogo Marvin Harris ha insistido en que, al estudiar la cultura, no se debe dar prioridad a las ideas sino a los hechos conductuales que puedan verificarse de manera objetiva y que estén registrados por observadores que se basan en una epistemología científica y operativa (1979, 284). Harris no excluyó el interés por lo que los nativos piensan de su propia vida, pero abordó con máxima suspicacia cualquier explicación sobre la conducta que se derivara de reglas cognoscitivas o de supuestas ideas orientadoras. Afirmó que "Ningún cúmulo de conocimiento sobre las reglas o los códigos 'competentes de los nativos' puede 'dar cuenta de' fenómenos tales como la pobreza, el subdesarrollo, el imperialismo, la explosión demográfica, las minorías, los conflictos étnicos y de clase, la explotación, la imposición tributaria, la propiedad

privada, la contaminación y la degradación del ambiente, el complejo militar-industrial, la represión política, el crimen, la plaga urbana, el desempleo o la guerra. Estos fenómenos... son la consecuencia de vectores, secantes y contradictorios, de creencias, de voluntad y poder. No pueden entenderse científicamente como manifestaciones de códigos y reglas" (Harris 1979, 285). Tal vez así sea. Sin embargo, "las creencias y la voluntad" sin duda implican ideas que codifican creencias y moldean la fuerza de voluntad. Aún queda por especificar la manera en que puede conceptualizarse la relación entre las ideas y el poder.

Al abordar esta investigación, mi objetivo no es desarrollar una teoría formal sobre la relación que existe entre dos mega abstracciones... algo que tal vez sea imposible debido a que las ideas son de muchos tipos y variantes distintas; esto también ocurre con el poder. Como antropólogo, creo que las discusiones teóricas deben fundamentarse en casos, en pautas observadas de comportamiento y en textos registrados. Deseo encontrar formas para cuestionar dicho material con el objeto de definir las relaciones de poder, que se manifiestan en las conformaciones sociales y en las configuraciones culturales, y así rastrear las posibles formas en que estas relaciones de poder se engranan con las ideas.

IDEAS, PODER, COMUNICACIÓN

Cuando uso el término anticuado de "ideas", no pretendo regresar a una visión, que ahora ya es obsoleta, de las ideas como unidades que actúan y se almacenan en la mente, que repiten dentro del organismo los estímulos que se reciben del mundo exterior. Tomando en cuenta lo que ahora sabemos acerca del funcionamiento de los sistemas neurocognoscitivos del ser humano, el conocimiento ya no puede visualizarse como el simple "reflejo" en la mente de lo que ocurre en el mundo exterior. Sin importar si uno cree que la "mente" (o, mejor dicho, el sistema neurológico humano que incluye

el cerebro) sólo edita lo que entra de afuera o bien si ella misma construye esquemas cognoscitivos y emocionales que pueden dirigirse al mundo pero que no son isomorfos en relación con él, debemos trabajar con alguna variante del postulado neokantiano de que la mente interpone un cedazo o una pantalla selectiva entre el organismo y el medio en el cual dicho organismo se mueve. Naturalmente, esto se vuelve aún más evidente gracias al trabajo de los antropólogos cuyos estudios les han enseñado que, además, el “mentalismo” panhumano se modula y conjuga de una cultura a otra.

Los seres humanos habitan un mundo, un espacio vital, caracterizado por restricciones imperativas y oportunidades potenciales, mas la forma en que se adaptan a estos espacios vitales sólo está parcialmente programada por su biología. Ellos dependen de sus sistemas nerviosos para construir modelos del mundo y de su funcionamiento, pero estos modelos no son idénticos a ese mundo y las conexiones que se trazan entre una realidad experimentada y la forma en que ésta se representa son complejas y variables. Así, cualquier intento por explicar las ideas y sus sistemas debe yuxtaponer ambas dimensiones con la ayuda de conjeturas teóricamente formadas.

Hablo de las ideas en este contexto porque espero subrayar el hecho de que dichas estructuras mentales tienen un contenido, tratan *de algo*. También tienen funciones; hacen algo para la gente. Al esforzarse por exhibir las características del mundo, buscan volverlo accesible a algún uso humano. Al hacerlo, ejercen cierta influencia para reunir a las personas o para dividirlos. Tanto la cooperación como el conflicto invocan e implican juegos de poder en las relaciones humanas y las ideas son emblemas e instrumentos en estas interdependencias siempre cambiantes y cuestionadas.

Quiero hacer una distinción entre “ideas” e “ideología”. La palabra “ideas” busca abarcar la gama completa de las construcciones mentales que se manifiestan en las representaciones públicas, poblando todos los campos humanos. En cambio, creo que “ideología” necesita usarse de una manera más limitada, en el sentido de que este término sugiere configuraciones o esquemas unificados que se desarrollan para ratificar o manifestar el poder.

Equiparar todo proceso de formación de ideas con una ideología enmascara las distintas formas en que las ideas llegan a vincularse con el poder. Las preguntas de cuándo y cómo las ideas llegan a concentrarse en las ideologías y de cómo las ideologías se convierten en programas para desplegar el poder, no pueden contestarse fusionando la ideología con el conjunto de la formación de las ideas. Estas preguntas exigen otro tipo de investigación.

La conceptualización del poder presenta sus propias dificultades. Con frecuencia se habla del poder como si se tratara de una fuerza unitaria e independiente, a veces encarnada en la imagen de un monstruo gigante como Leviatán o Behemot o bien como una máquina que aumenta su capacidad y ferocidad al acumular y generar más poderes, más entidades similares a ella misma. No obstante, es mejor no entenderlo como una fuerza antropomórfica ni como una máquina gigante, sino como un aspecto de todas las relaciones entre las personas.

La primera vez que me topé con esta formulación fue cuando escuché la conferencia de Norbert Elias durante el verano de 1940, en el Centro de Detención de Inmigrantes Ilegales de Huyton, cerca de Liverpool, Inglaterra, en donde todos los ciudadanos austriacos, alemanes e italianos que vivían a cierta distancia de Londres fueron internados por el gobierno británico, mientras el ejército alemán invadía Francia y la invasión de Inglaterra parecía ser inminente. Allí, no sólo recibí mi primera lección de sociología, sino que Elias me enseñó que “los equilibrios de poder más o menos fluctuantes constituyen un elemento integral de todas las relaciones humanas” (1971, 76-77; la traducción es mía). Elias comparó el cambio de los equilibrios de poder con un juego; si los equilibrios cambian y generan ganancias para un conjunto determinado de compañeros (individuos, grupos o sociedades enteras) y pérdidas para otro; así, una serie acumulativa de ganancias podría acabar por construir monopolios de poder y, al mismo tiempo, generar esfuerzos para poner a prueba y desestabilizar las posiciones favorecidas. En tales juegos, quizá se provoque la violencia y la guerra; pero también es posible interpretarlas en términos correlativos como fenó-

menos interdependientes y no como las manifestaciones de un desorden destructivo.

Concebir el poder en términos correlativos, en vez de imaginarlo como un "paquete de poder" concentrado, tiene la ventaja adicional de que nos permite considerar el poder como un aspecto de muchos tipos de relaciones. El poder funciona de manera distinta en las relaciones interpersonales, en los medios institucionales y al nivel de las sociedades. Para mí ha sido de gran utilidad distinguir entre cuatro maneras en que el poder se entreteje en las relaciones sociales. La primera es el poder de la potencia o la capacidad que se considera inherente a un individuo. En este sentido nietzscheano, el poder destaca la manera en que las personas entran en un juego de poder, mas no explica de qué se trata ese juego. Un segundo tipo de poder se manifiesta en las interacciones y las transacciones entre la gente y se refiere a la capacidad que tiene un *ego* para imponerle a un *alter* su voluntad en la acción social (el punto de vista weberiano). No se especifica la naturaleza de la arena en la que se desarrollan estas interacciones. En la tercera modalidad, el poder controla los contextos en los que las personas exhiben sus propias capacidades e interactúan con los demás. Este sentido centra la atención en los medios por los cuales los individuos o los grupos dirigen o circunscriben las acciones de los demás en determinados escenarios. Llamo a este modo el poder táctico o de organización.

Sin embargo, existe una cuarta modalidad sobre la que deseo enfocar la presente investigación: el poder estructural. Me refiero al poder que se manifiesta en las relaciones; no sólo opera dentro de escenarios y campos, sino que también organiza y dirige esos mismos escenarios, además de especificar la dirección y la distribución de los flujos de energía. En términos marxistas, se trata del poder para desplegar y distribuir la mano de obra social. Ésta es también la modalidad de poder a la que se refiere Foucault al hablar de "gobierno" que significa el ejercicio de "la acción sobre la acción" (1984, 427-28). Estas relaciones de poder constituyen el poder estructural. Marx abordó las relaciones estructurales de poder entre la clase de los capitalistas y la

clase de los trabajadores, mientras que a Foucault le interesaron, sobre todo, las relaciones estructurales que rigen la “conciencia”. Deseo examinar las formas en que interactúan las relaciones que rigen la economía y la organización política con aquellas que moldean el proceso de formación de las ideas, para que el mundo se vuelva comprensible y manejable.

Las ideas o los sistemas de las ideas no flotan, claro está, en un espacio incorpóreo; adquieren sustancia a través de la comunicación en el discurso y la realización. Por lo tanto, necesitamos prestar atención a la manera en que las ideas se comunican, de quién a quién y entre quién. La palabra “comunicación” (generar, enviar y recibir mensajes) se usó comúnmente en la década de 1950 (por ejemplo, Ruesch y Bateson 1951) pero, después de un breve reinado, cedió el trono al “significado”. No obstante, sigue siendo un término útil, debido a que abarca tanto los mensajes que se expresan a través del lenguaje humano como aquellos que se transmiten por medios no verbales. La comunicación no verbal abarca muchos modos a través de los cuales se envían los mensajes. Éstos se transmiten por medio de gestos humanos y de las actitudes corporales o también, de manera iconográfica gracias a exhibiciones de objetos y representaciones.

Ambos modos de comunicación proporcionan vehículos para transmitir ideas, pero los mensajes deben plasmarse primero en códigos culturales y lingüísticos adecuados. Para hablar y entender una lengua es necesario acceder a sus códigos lingüísticos, con el fin de poder identificar sus fonemas y morfemas, así como la sintaxis por la cual dichos elementos se combinan formalmente. De manera similar, para participar en un ritual, es indispensable contar con un libreto formal de los actos que se requieren, que están establecidos en los códigos de memoria de los participantes o bien en las instrucciones escritas que se le dan a un auditorio expectante. Los códigos disponen los elementos constituyentes del mensaje de modos particulares, para comunicar qué concepto o conceptos se transmitirán a un auditorio y la manera en que éste debería descifrar los mensajes que escucha. Sin códigos, no habría comunicación y, en la medida en que todas las relaciones sociales implican la

comunicación, también deben emplear códigos y participar en actividades de codificación y desciframiento. Así, este concepto del código y de los códigos se puede aplicar no sólo al lenguaje y a la conducta formalizada como el ritual, sino también a otras facetas de la vida cultural. Por ejemplo, podemos hablar de los códigos de la vestimenta, los códigos culinarios, los de la conducta adecuada o aquellos que rigen el hecho de regalar flores.

Sin embargo, estos códigos no deberían considerarse como patrones fijos que prescriben la forma en que debe vivirse la vida social. Varían de acuerdo con los contextos sociales en los cuales se despliegan, ya sea que éstos se encuentren al nivel del hogar, de la familia, de la comunidad, de la región o de la sociedad en general. También cambian de acuerdo con el campo al que se dirigen (como la economía, la política o la religión) y de acuerdo con las características sociales de las partes que integran el proceso de comunicación, incluyendo su origen social, género, edad, medio educativo, ocupación y clase social. Dado que estas clasificaciones sociales implican aspectos variables en el acceso al poder, las semejanzas o diferencias del mismo nos ayudan a definir quién puede dirigirse a quién y desde qué posiciones simétricas o asimétricas. A su vez, la red que forman estos rangos y posiciones establece los contextos para las distintas maneras en que se dicen o se llevan a cabo las cosas y codifica la forma de interpretarlas.

Así, los procesos de comunicación deben llegar a un equilibrio entre, por un lado, la adhesión a los códigos y a sus propiedades formales y, por el otro, el hecho de fomentar la variabilidad en su aplicación. La adhesión a las reglas respalda la inteligibilidad y la coherencia; la variabilidad permite que la comunicación se adapte a las circunstancias cambiantes. No obstante, estas operaciones de reproducción o de variación no tienen lugar en la mente de los individuos aislados. Los signos y los códigos que se emplean poseen una cualidad tangible, pública, una realidad que cualquier persona que desee comunicarse debe tomar en cuenta; nadie puede simplemente inventar un lenguaje o una cultura de manera individual. Los procesos para reproducir o modificar las tradiciones comunicativas son sociales y se transmiten gracias a

los participantes socializados que cuentan con medios y capacidades de comunicación, los cuales se manifiestan en público y en contextos sociales. Así como todas las configuraciones sociales, incluyendo las de la comunicación, implican relaciones de poder, lo mismo ocurre con las ideas.

A diferencia de la vieja canción revolucionaria alemana que proclamaba que los pensamientos son “libres” (“die Gedanken sind frei”), los grupos de poder monopolizan las ideas y los sistemas de las ideas y los convierten en elementos cerrados que hacen referencia a sí mismos. Además, si bien las ideas están sujetas a la variación contextual, esta variación se enfrenta a su vez a límites estructurales, dado que los contextos también implican relaciones sociales y, así, adquieren su estructura a través de los juegos de poder. Una cuestión clave es entender cómo opera el poder en estos contextos para controlar una desorganización potencial. De manera más concreta, necesitamos investigar cómo se desarrollan los conflictos entre la tradición y la variabilidad.

Este tipo de investigación desvía la atención de un análisis interno sobre la manera en que los códigos se configuran, transmiten o alteran y la dirige hacia preguntas acerca de la sociedad en donde se envían y reciben estos mensajes. La lingüística y la semiótica exploran la mecánica de la comunicación que sienta las bases de la significación, pero aún no estudian aquello de lo que trata el acto de comunicación, lo que afirma o niega acerca del mundo, más allá del vehículo del discurso o del desempeño en sí. Los actos de comunicación confieren atributos al mundo y los transmiten como proposiciones a sus auditorios. Entre sus diversas tareas, el etnógrafo debe reunir los distintos pronunciamientos que se hacen de esta manera, señala su congruencia o su disyunción, los pone a prueba en relación con otras cosas que se dicen o se hacen y supone qué podrían ser. El etnógrafo también debe relacionar estas formulaciones con los proyectos sociales y políticos que ratifican el discurso y el desempeño; además, evalúa la importancia de dichos proyectos en relación con la competencia que existe por el poder en las relaciones sociales. Esta competencia implica ciertos repertorios de ideas; el énfasis que se pone sobre un repertorio en vez de otro acaso afecte el resultado

de las luchas de poder, ofreciéndole oportunidades a un conjunto de participantes y negándoselas a otro.

Sin embargo, el buscar respuestas a dichas preguntas también nos exige ir más allá del presente etnográfico (el momento en el que el etnógrafo recaba y registra sus observaciones) para situar el objeto de nuestro estudio en el tiempo. No estamos tras los acontecimientos históricos, sino tras los procesos que apuntalan y moldean dichos sucesos. Al hacerlo, logramos visualizarlos en el transcurso de su desarrollo, evolucionando a partir del momento en que estaban ausentes o eran incipientes, hasta el momento en que se vuelven extensos y generales. Podemos entonces hacer preguntas acerca de la causalidad próxima y de las circunstancias contribuyentes, así como acerca de las fuerzas que impulsan los procesos hacia su culminación o su deterioro.

EXPLORACIONES ANTERIORES

El que yo emprenda este proyecto quizá resulte sorprendente para los lectores que consideran que mi trabajo se centra, sobre todo, en los estudios campesinos y en la investigación de los sistemas mundiales; tal vez opinen que ahora dejo atrás el terreno firme de la realidad para acercarme a la isla de la fantasía. Sin embargo, este esfuerzo es la prolongación de temas que me han interesado desde que supe que existía la antropología. La disciplina misma de la antropología se inició al enfrentarse con los modos, que entonces no resultaban familiares, de pensamiento y de creencias y se impuso la tarea de registrar y explicar sus formas y su significación. Adolf Bastian, el etnólogo alemán, estableció una distinción entre *Elementargedanken* y *Völkergedanken*, las “ideas elementales universales” y las ideas de ciertos pueblos particulares. Edward Tylor, el decano de la antropología en Gran Bretaña, quiso mostrar cómo la mente evolucionaba a través de su capacidad para distinguir entre el sujeto y el objeto. Muchos expertos esperaban identificar el origen y la razón de ser que rigen el “animismo”, el “totemismo”, los ritos

de iniciación, la magia o el sacrificio. En estos intentos, lo que la gente pensaba o imaginaba se consideraba como una manifestación de sus facultades mentales particulares, una ejemplificación de la “mente”, sin dar mucha atención a sus vínculos con la economía o con la sociedad.

A diferencia de esta absorción antropológica en lo que entonces se definió como “las creencias absurdas de los salvajes”, durante el siglo XIX los protagonistas de las nascentes disciplinas de la economía política y la sociología mostraron un escaso interés por el funcionamiento comparativo de la mente. Subestimaron la posible importancia de las ideas específicas de una cultura como reveladoras de la cultura esencial de las personas y consideraron las ideas ante todo como las manifestaciones de los intereses sociales en el funcionamiento de la sociedad civil. Así, un grupo de pensadores opinó que las ideas eran dimensiones de “culturas” distintivas mas no abordó cuestiones de poder; otros estudiosos de las emergentes ciencias humanas subrayaron el papel del poder en la sociedad, pero definieron las ideas, de manera absoluta, como los precipitados mentales de los juegos de poder, como “ideología”, sin interesarse por su papel cultural como elementos de orientación e integración. Mi esfuerzo actual espera reunir estas posturas analíticas, aparentemente opuestas, en una convergencia, aplicándolas de manera conjunta a los casos descritos histórica y etnográficamente. En muchos sentidos, esto representa el resultado de varias exploraciones anteriores de mi trabajo y aborda sus problemas no resueltos.

Llegué a la disciplina de la antropología en una época en que los estudios de “cultura y personalidad” habían triunfado en los Estados Unidos sobre las investigaciones más formalizadas de las distribuciones de los rasgos culturales en el tiempo y en el espacio. La idea rectora era que cada cultura daba origen a una personalidad común, que luego se transmitía de manera transgeneracional por medio del repertorio cultural de la crianza infantil. La socialización y la aculturación comunes no sólo canalizaban los impulsos esenciales; también generaban tensiones culturalmente inducidas y modos para liberarlas a través de la conducta y la fantasía. En ese entonces, se pensaba que este modelo no

sólo se aplicaba a los grupos tribales pequeños y homogéneos, sino que podía abarcar las sociedades grandes y diferenciadas, tales como las naciones.

A pesar de que, durante muchos años, me gané la vida dando clases sobre cultura y personalidad, yo diría ahora que esta tendencia, dentro de la antropología, suscitó importantes preguntas al investigar la manera en que las personas, que provenían de medios sociales y culturales diferentes, adquirían el conocimiento y la motivación para ser actores y portadores de cultura en las sociedades a las que pertenecían. Para expresarlo en el lenguaje del marxismo estructuralista, estas preguntas lidiaban con la manera en que “el sujeto” se construía social y culturalmente. Sin embargo, los estudios de cultura y personalidad limitaron su propia capacidad para encontrar respuestas por estar demasiado apegados a sus premisas rectoras de que las sociedades y las culturas eran homogéneas en su mayor parte y de que las causas de esta homogeneidad yacían en las técnicas prevalecientes de crianza infantil, vistas más que nada desde el punto de vista del psicoanálisis.

Hoy en día, se presta mucha más atención a la diferenciación y la heterogeneidad de las formaciones sociales y a la multiplicidad de los campos sociales, más allá del nivel de la familia y de la unidad doméstica. El interés sobre cómo se forman los “sujetos” también habría sido más fructífero de haberse alimentado de otras disciplinas, desde la sociología hasta el folklore, con el fin de comprender los fenómenos relevantes de forma procesal e histórica... con el propósito de preguntar de qué manera el régimen y la hegemonía de clases, la política del Estado, la ley y las instituciones públicas, además de la educación infantil, influyen en los modos de acción, las actitudes y las ideas rectoras. Un esfuerzo reciente, que se mueve en esta dirección, es la adaptación que hace Pierre Bourdieu del concepto de Marcel Mauss de *habitus*, para mostrar cómo la gente adquiere “predisposiciones duraderas y transferibles” por estar condicionada al paisaje institucional de los escenarios sociales (Bourdieu y Wacquant 1992, 115-39). Dichas predisposiciones incluyen los esquemas que ordenan la sociedad y se incorporan en el cuerpo hasta que adquieren “todas las apariencias de la necesidad objetiva”. Esto permite

investigar después el proceso a través del cual la gente despliega sus predisposiciones en la vida cotidiana y cómo los sistemas simbólicos llegan a convertirse en instrumentos de dominación.

En mi caso, debido a que me crié en Europa Central, donde muchas identidades nacionales, nacionalismos y estados-nación eran de origen reciente y donde los antagonismos entre los grupos étnicos, las regiones y las clases amenazaban con desgarrar aquellas naciones que se habían edificado dolorosamente a lo largo de un siglo, el modo del enfoque de “cultura y personalidad” parecía ser totalmente erróneo para conceptualizar una totalidad nacional. Daba por sentado que un repertorio común de crianza infantil generaría un solo carácter nacional y abstraía la formación de la personalidad de los procesos históricos que con frecuencia requerían el uso de la fuerza y la persuasión para reunir a poblaciones diferenciadas bajo la égida de los estados-nación unificados.

Mis propios intereses me hicieron aprender más acerca de dichos procesos. Las naciones crecieron con el tiempo gracias al mayor flujo de capital y de mano de obra; a la unificación de monedas y medidas; a la urbanización y la migración del campo a las ciudades; a una participación creciente en la política; a la expansión de la educación formal, la difusión hegemónica de las lenguas unificadas y la ampliación de los canales de comunicación; al entrenamiento militar universal y el establecimiento de códigos legales universales; a la difusión de nuevas normas de conducta y de etiqueta relacionadas con la “sociedad civil” en expansión; así como a la elaboración y a la proliferación de ideas clave que ensalzaban o criticaban a las nuevas colectividades. En mi opinión, estas instituciones y sistemas de actividad merecían estudiarse por sí mismos. Esto también se aplicaba a los distintos nacionalismos que se manifestaban como sistemas de ideas y a los programas y puntos de vista sobre la independencia de las naciones que se proponían en cada caso particular.

Sin embargo, la expansión de la vida nacional no fue uniforme. Las naciones se construían por sectores y de manera desigual y estaban marcadas por lo que el filósofo alemán Ernst Bloch llamaba “la contemporaneidad de

lo no contemporáneo" (1962). Algunas personas y algunos grupos fueron atraídos o impulsados dentro de las órbitas centrales de la existencia nacional; otros fueron ignorados, marginados o totalmente eliminados. Hubo ganadores y también perdedores, cuya distribución en el terreno nacional y cuya representación en las simbolizaciones de la nación eran desiguales. En años recientes, conforme los estados-nación se asocian formando alianzas más amplias y participan en las redes transnacionales del intercambio y del comercio, muchos de estos subgrupos y regiones han resurgido con demandas propias, poniendo a prueba los límites de la integración dentro de las naciones. Ninguno de estos procesos, simultáneamente incluyentes y diferenciadores, quedó reflejado en conceptos de "carácter nacional".

Codifiqué hace tiempo algunas de estas observaciones en un artículo que se publicó en español con el título de "La formación de la nación" (1953), pero que nunca se publicó en inglés. Allí, argumenté que la formación de semejantes sociedades, diferenciadas además de estratificadas,

implica la creación de nuevas relaciones culturales que les permiten a los nuevos grupos adaptarse unos a otros. Los sectores socioculturales deben aprenderlos y apropiárselos. Esto ocurre cuando el sector que rige una sociedad establece su dominación sobre otra. También ocurre cuando el cambio cultural dentro de una sociedad provoca la aparición de sectores socioculturales completamente nuevos, que establecen relaciones entre sí y con los grupos que proporcionaron la matriz de la cual surgieron.

Las diferencias de tiempo y lugar, así como de la naturaleza de los sectores socioculturales y sus sistemas de actividad, harían que este proceso se tornara desigual y vulnerable a los conflictos. Era más probable que el resultado favoreciera la aparición de configuraciones sociales heterogéneas en vez de que se desarrollaran totalidades homogéneas nacionales o subnacionales.

La manera en que los grupos y los sectores sociales se convierten en una nación, económica, social y políticamente y en el campo de las ideas, era en-

tonces, y lo sigue siendo ahora, un problema que debe examinarse. Mi primer libro, *Sons of the Shaking Earth* (1959a) [*Pueblos y culturas de Mesoamérica*]^{*} intentó ilustrar la trayectoria de México como una sucesión de las distintas formas en las que ciertos grupos y unidades, bastante variados, llegaron a entablar relaciones entre sí, en diversas etapas a lo largo del tiempo. Cada etapa y los procesos de integración que la caracterizaron tuvieron efectos de ramificación sobre lo que sucedería después. Considero que gran parte de mi trabajo es un esfuerzo por ampliar esta perspectiva, por pensar cómo diferentes conjuntos y organizaciones de personas, que operan en varios niveles territoriales e institucionales, quedan reunidos en unidades más extensas, sólo para verse reorganizados y reubicados dentro de configuraciones alternativas en un momento histórico ulterior.

Yo creía en ese entonces, y lo sigo pensando ahora, que si queríamos abordar semejantes procesos, complejos y cargados de tensión, también tendríamos que entender mejor la forma en que se representan y expresan en el proceso de la formación de las ideas. Mi primera propuesta, que se centró específicamente en la manera en que las ideas se relacionan con el poder, se elaboró dentro de un marco funcionalista. Una publicación sobre "The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam" (1951) argumentaba que la expansión del comercio subvirtió el separatismo del linaje en la ciudad, estableciendo las presiones hacia una nueva forma de organización que trascendiera la estrechez y las limitaciones de la organización basadas en el abolengo. La nueva forma de organización fue la comunidad de los fieles (*umma*), edificada alrededor del culto a un dios único y todopoderoso. Este dios, que anteriormente sólo era la deidad de los individuos que no pertenecían a las unidades de parentesco, se instauró como la figura dominante de la colectividad entera, recodificada ya como un grupo unitario de creyentes

^{*} Para el caso de los libros de Eric Wolf se mantuvo el título original en inglés seguido por el de la edición en español entre corchetes; en los demás casos fueron respetados los títulos en inglés sólo cuando fue imposible encontrar ediciones en español, pero para evitar confusiones con las referencias se conservaron entre paréntesis las fechas de las ediciones citadas por Wolf. [N. del E.]

más que como miembros de unidades separadas de familiares. Mi artículo no se basó en un profundo conocimiento de las fuentes árabes o del Medio Oriente y, debido a sus deficiencias, he sido objeto de merecidas críticas por parte de varios especialistas mejor informados que yo (Eickelman 1967; Aswad 1970; Dostal 1991). El funcionalismo estructural británico también influyó mucho en dicha obra y, en términos propios, resultó ser relativamente inadecuado para relacionar, de manera funcional y causal, los fenómenos religiosos con la estructura social. No obstante, sí conectó los cambios en la organización social, entendidos como una estructura de derechos y obligaciones distribuidos, con los cambios en las representaciones colectivas (en este caso, la representación de un “dios” trascendente) y lo hizo prestando atención a la “forma de pensamiento” particular que inspiró dicho concepto.

Algunos años después, traté de explicar la imagen de “The Virgin of Guadalupe” (1959b) como una representación colectiva de la identidad nacional mexicana. El icono de la Virgen desempeñó una función importante en varios momentos coyunturales de la historia de México. En 1810, el padre Miguel Hidalgo, un sacerdote rebelde, inició su movimiento de independencia de España con un emblema de la virgen en su estandarte de batalla. Cien años después, durante la Revolución mexicana, los campesinos rebeldes que seguían a Emiliano Zapata decoraron sus sombreros de paja, de ala ancha, con imágenes de esta virgen. La Iglesia católica nombró a la Guadalupeana “patrona de las Américas” y la basílica que alberga la imagen de “la Virgen Morena”, en la Ciudad de México, se ha convertido en un importante centro de peregrinación para los habitantes de todo el país. Cuando fui a México por primera vez, en 1951, muchas casas en los pueblos tenían letreros que rezaban: “No somos protestantes ni comunistas... creemos en la Virgen de Guadalupe”. En este caso, las preguntas que me hice eran de qué modo el icono había reunido los sentimientos y los anhelos de diversos estratos de la población, desde los indios hasta los que no lo eran, y de qué modo pudo haber ocurrido esta convergencia en un simbolismo común. Más tarde, me di cuenta de que estas preguntas y el trabajo que se basó en

ellas, eran poco usuales para su época. Abordaban cuestiones de poder diferencial en un momento en que la antropología en general tendía a considerar que las costumbres nativas eran la expresión de una “cultura” estática. Introducían la historia como una dimensión, obligándonos a definir la creación de un símbolo clave como el resultado de procesos que se desarrollaban a lo largo del tiempo. Adelantaban la idea de que una representación colectiva común podía moldearse a partir de discursos e ideas muy distintas, de personas que ocupaban diferentes posiciones sociales y culturales.

Un experimento ulterior y más ambicioso (1969) resultó insatisfactorio. Intenté crear y luego contrastar ciertas “homologías” estructurales en la sociedad y en el simbolismo del litoral cristiano, al norte del Mediterráneo y, en su lado musulmán, al sur. Esta obra se inspiró en los diversos estructuralismos que estaban de moda en la década de los sesenta, como el del antropólogo Claude Lévi-Strauss y el de Lucien Goldman, un sociólogo de la literatura. Sin embargo, mi propio esfuerzo por pensar en estos términos proyectó un esquema demasiado abstracto y no histórico sobre elementos y niveles muy heterogéneos de la sociedad y la cultura. El resultado reforzó la lección de que el análisis estructural exigía prestar una gran atención al carácter específico de los elementos, en un solo conjunto estructural a la vez. No fue un atajo para el conocimiento.

Intenté recordar esa lección cuando más tarde escribí *Europe and the People Without History* (1982) [*Europa y la gente sin historia*]. El título era irónico; quise demostrar que todas las personas que quedaron atraídas por la órbita cada vez más amplia de la expansión capitalista centrada en Europa sí tenían sus propias historias y que éstas formaban parte de la nuestra y la nuestra, de ellas. Para hacer esa afirmación, puse mucha atención en los informes sobre las vidas y los destinos concretos de las personas, sobre todo para recalcar que la incorporación en los circuitos del mercado y de la mano de obra, en circunstancias capitalistas, no fue un proceso uniforme, sino que probablemente variaba de acuerdo con las condiciones que prevalecían en los distintos rincones del mundo.

Al caracterizar el modo capitalista de producción y la manera en que afectó las formaciones sociales que atrajo hacia su órbita, cada vez más amplia, utilicé ciertos conceptos marxistas. Me pareció que estos conceptos eran especialmente productivos para rastrear los lineamientos del poder estructural en relación con la manera en que la mano de obra social se moviliza y se despliega. Creo que siguen siendo valiosos pues exigen que observemos el proceso donde convergen la producción material, la organización y la formación de las ideas y el modo en que esta convergencia no está congelada en un momento dado de la historia, sino que se despliega, en el tiempo y en el espacio, como cambios que generan tensión. Además, plantean la pregunta acerca de cómo la división de la mano de obra en la sociedad (sobre todo en una sociedad dividida en clases) interfiere con la producción y la distribución de las ideas. Me convencí de que el poder estructural en cualquier sociedad implica una ideología que asigna distinciones entre las personas, basadas en las posiciones que éstas ocupan en la movilización de la mano de obra social.

Algunos críticos argumentaron que, al adoptar este enfoque, yo estaba vendiendo "cosmologías del capitalismo" y que subestimaba el hecho de que muchos grupos alrededor del mundo se aferran a sus formas culturales y las usan para defender sus propios estilos de vida contra la invasión capitalista. Éste puede ser el caso, pero también puede no serlo; la naturaleza de la relación variable entre el capitalismo y los escenarios en los que penetra sigue siendo una pregunta abierta. Es claro que existen grupos en los que sigue predominando un conjunto de acuerdos culturales, con exclusión de los demás, y rechazan cualquier trueque que presente alternativas para su propio estilo de vida. No obstante, seguramente existen otros grupos en los que la gente puede combinar, y lo hace, distintos estilos de vida y modos de pensar y aprende a negociar las contradicciones. Este rango de variación demanda atención y exige una explicación; plantea problemas que deben investigarse, no certezas que deben aceptarse.

Si bien Marx y Engels siguen siendo importantes en nuestro cometido, esto no significa que su obra contiene las respuestas a todas nuestras pre-

guntas. Sus escritos están llenos de ideas pertinentes, junto con conceptos que se han invalidado desde entonces (que, según Maurice Godelier, son “*caduques*” [1970, 110]). Si bien predijeron muchos aspectos cruciales del desarrollo del capitalismo, la realización de un futuro socialista no ha correspondido a la forma en que ellos la imaginaron. Asimismo, necesitamos enfrentarnos al hecho de que el desarrollo de la lingüística, la antropología, la sociología y la neuropsicología, que ha tenido lugar en el siglo xx, cuestiona la manera en que Marx y Engels, al igual que muchos de sus contemporáneos, definieron la “conciencia”. Hay una falta de ajuste entre los postulados marxistas, por muy liberalmente que sean aplicados, y las formas en que los antropólogos se han dado a la tarea de describir y analizar otras culturas y sociedades.

TRES CULTURAS

El enfoque antropológico se ha distinguido por someter sus suposiciones a la prueba de los encuentros directos e intensivos con las poblaciones especificadas en el nivel cultural. Este tipo de experiencia ha sido especialmente importante cuando resulta que la conducta observada en un sitio de investigación y las declaraciones que allí se registran contradicen las expectativas del investigador. Los encuentros repetidos con las diferencias culturales hicieron que la antropología tuviera cautela para no emitir juicios apresurados y que también mostrara cierta disposición para que “las observaciones hablaran por sí solas”... a pesar del acuerdo de que los hechos no pueden expresarse sin la ayuda de un esquema teórico.

Por lo tanto, para hacer frente al problema de cómo se conectan las ideas y el poder entre sí, examinaré tres casos, siguiendo la tradición antropológica de tratar de relacionar el comportamiento observado y los textos registrados con su matriz contextual. En cada uno de los casos, intentaré delinear el vínculo entre el poder y el proceso de la formación de las ideas,

situándolo en relación con la historia del pueblo y las formas y prácticas materiales, de organización y significación de su cultura.

Las tres poblaciones que analizaré son los kwakiutl de la isla de Vancouver en la Columbia Británica, los aztecas del siglo xv y xvi de la zona central de México y los alemanes quienes, de buena gana o no, se convirtieron en los miembros de un Tercer Reich que supuestamente duraría mil años pero que, en 1945, se derrumbó en medio del fuego y las cenizas. Los kwakiutl han sido clasificados como una "jefatura", los aztecas como un estado "arcaico" o "primitivo" y la Alemania nacionalsocialista como un distintivo estado "reaccionario-moderno" que combinó la aparente modernidad del capitalismo y la tecnología con un fascismo reaccionario. Esta disposición en serie resulta compatible con una secuencia evolutiva, pero mi objetivo no es aplicar un esquema semejante al estudio de estos tres sistemas sociopolíticos. Tampoco me interesa hacer una comparación sistemática entre los tres casos, aunque a veces los yuxtapondré con el fin de recalcar los contrastes o las similitudes que existen entre ellos.

Mi principal interés es analítico; deseo descubrir qué podemos sacar a la luz al explorar la relación que existe en estos casos entre el poder y las ideas. Me concreto a estos tres casos porque cada uno de ellos se caracteriza por repertorios inusualmente evocadores y complejos de ideas y prácticas basadas en dichos repertorios. Hace cuarenta años, Kroeber sugirió que llegaríamos a comprender las dimensiones y los límites de la naturaleza humana al evaluar, de manera comparativa, "las expresiones más extremas, jamás encontradas en las culturas particulares, de las diversas actividades y cualidades de la cultura" (1955, 199). Ofreció, como ejemplo de una de estas "expresiones más extremas", el caso del sacrificio humano entre los antiguos mexicanos. En esta obra presento, como otro caso extremo más, el de la Alemania nacionalsocialista pues su ideología influyó en la matanza planeada de millones de personas.

También he añadido el caso de los kwakiutl, uno de los grupos que Kroeber incluyó en su registro de las "Civilizaciones menores de los grupos

nativos de Estados Unidos" (1962, 61) caracterizada por "una inusual intensidad de su actividad" (1947, 28). Mauss comentó acerca del ritual de regalos que los caracteriza, el potlatch, que "semejante sincretismo de los fenómenos sociales es, en nuestra opinión, único en la historia de las sociedades humanas" (en Allen 1985, 36) y recurrió a su etnología para escribir su famoso *Essai sur le don* de 1925 (Mauss 1954). Durante mucho tiempo, estos regalos sirvieron como casos-tipo de consumo conspicuo (por ejemplo, Herskovits 1940). Ruth Benedict describió a los kwakiutl como "una de las culturas aborígenes más vigorosas y vitales de América del Norte", pero dijo que también actuaban de cierta manera que en nuestra cultura se considerarían como "megalo-maniaca y paranoica"; lo que era anormal entre nosotros constituía, en la costa noroeste, "un atributo esencial del hombre ideal" (en Mead 1959, 270, 275). Estos juicios se han cuestionado por equiparar las exhibiciones rituales del antagonismo y la retórica con la psicodinámica personal. En esta obra, mi interés se centra precisamente en esa ideología y en esos extravagantes rituales.

Estas tres culturas son ejemplos de un intenso drama que desafió la capacidad y la credibilidad de cualquier observador o analista. Sin embargo, al mismo tiempo, magnificaron y exhibieron estructuras y temas que tal vez serían más discretos y velados en los pueblos que tienen estilos de vida menos enérgicos. Claro está, semejante afirmación puede parecer cualitativa además de subjetiva; pero cuenta con el respaldo de importantes pruebas. Una de mis tareas será evaluar dichas pruebas y sugerir otras explicaciones cuando así se justifique. Cada caso mostrará cómo las personas implicadas reaccionaron ideológicamente ante las crisis percibidas, pero también intentaré señalar de qué manera las ideas y las acciones pertinentes que se basaron en ellas estaban arraigadas en los procesos materiales de la ecología, la economía, la organización social y los juegos del poder político. Más aún, dado que las crisis son una parte esencial de la vida cotidiana, debemos reconocer que la distinción generalmente aceptada entre periodos de normalidad y periodos de crisis resulta, en gran medida, ficticia. Por lo tanto, las respuestas ideológicas

ante una crisis no están tan divorciadas ni separadas del continuo tráfico en las construcciones y representaciones que dependen de la mente, como a veces lo hemos pensado. Así, es posible que estos tres casos “extremos” y acentuados no estén tan alejados de nuestra experiencia cotidiana como podríamos suponer y esperar.

Al examinar cada caso, emplearé un enfoque de integración descriptiva. Con este término sitúo cada caso en el espacio y en el tiempo, reúno información existente para mostrar las relaciones que existen entre los campos de la vida del grupo y defino las fuerzas externas que interfieren con las poblaciones estudiadas. Esta idea fue desarrollada por Kroeber, quien habló de “integración conceptual” en 1936 (1952, 70-71), y Robert Redfield la retomó como “integración descriptiva” (1953, 730). Estos investigadores buscaban un enfoque específicamente antropológico que conservara la “calidad” de los fenómenos y sus relaciones entre sí, en el tiempo y en el espacio, a diferencia de una ciencia generalizadora y abstracta. En mi opinión, los dos esfuerzos no se oponen; aunque son distintos, conjuntan métodos para abordar el mismo material. La descripción y el análisis de los fenómenos necesariamente implican una selección, la cual da prioridad a ciertos tipos de información sobre otros, según las perspectivas teóricas de cada quien. Dichas perspectivas, a su vez, se basan en generalizaciones desarrolladas dentro del proyecto antropológico más amplio de la comparación.

En los tres casos, también se plantea la pregunta de qué pruebas podemos usar para hacer la integración descriptiva. Cada uno de los tres nos llega por medio de distintos tipos de registros y cada tipo requiere de un manejo adecuado en sus propios términos. Creo que estas pruebas se interpretan mejor cuando se ubican dentro de los contextos de la vida social y cultural, situados dentro de los parámetros de una economía política determinada. Semejante análisis nos permitirá localizar a distintos grupos humanos en el mundo natural y hacer manifiestas las formas en las que se transforman a sí mismos al transformar su hábitat. Para entender cómo se lleva a cabo este proceso, debemos fijarnos en el sujeto que administra la mano de obra dis-

ponible en esa sociedad y en la manera en que esta mano de obra es dirigida a través del ejercicio del poder y de la comunicación de las ideas. Podríamos analizar cada caso centrándonos exclusivamente en la conducta observada, pero se perdería mucho si habláramos sobre la motivación que se refleja en las ideas, las ideas complejas que dependen de la mente y que impulsan a la gente a participar en el “potlatch”, en el sacrificio humano o en las celebraciones de la “superioridad racial”. Estas ideas adoptan formas propias que pueden deducirse directamente de hechos materiales o sociales, pero están implicadas en la producción material y en la organización social y, por ende, es necesario entenderlas en dichos contextos.

Escribo estas líneas como antropólogo, pero como un antropólogo para quien su disciplina es un vínculo que forma parte del esfuerzo general que hacen las ciencias humanas por entender y explicar las múltiples condiciones humanas. A nivel histórico, la antropología debe su posición al hecho de que se interesó, sobre todo, por los pueblos que, durante mucho tiempo y de manera equivocada, se consideraron como marginales e irrelevantes en la búsqueda de la civilización. Esta experiencia permitió a los antropólogos ocupar una posición ventajosa al observar de manera comparativa a los pueblos, tanto dentro como fuera de los límites establecidos por los voceros de la modernidad progresista.

El otro factor principal que ha determinado el papel especial que tiene la antropología entre las ciencias humanas ha sido su método de investigación y el hecho de que los antropólogos se van a vivir, durante periodos prolongados de tiempo, entre las personas a las que desean estudiar. Esto permitió a estos investigadores no sólo obtener puntos de vista más completos sobre la manera en que las personas vivían su vida, sino también enfrentarse a las discrepancias entre los propósitos anunciados y el comportamiento de facto. Muchas veces, la conducta no logra seguir los guiones que aparecen en los discursos y en los textos; con frecuencia, también obedece a razones ocultas que no responden a objetivos ideales. El hecho de experimentar dichas discrepancias ha

hecho que, a nivel profesional, muchos antropólogos muestren recelo en relación con los estereotipos de otras culturas, que en ocasiones sus colegas de otras disciplinas afines proponen de una manera poco crítica.

Sin embargo, aunque son sagaces en estos asuntos, los antropólogos también han demostrado ser obtusos. Al adherirse a un concepto de “cultura”, considerada como un aparato mental, autogenerado y autopropulsado, de normas y reglas de conducta, esta disciplina ha tendido a pasar por alto el papel que tiene el poder en la forma en que la cultura se crea, conserva, modifica, desmantela o destruye. Nos enfrentamos a una situación de ingenuidad complementaria, en donde la antropología ha hecho énfasis en la cultura y ha despreciado el poder mientras que, durante mucho tiempo, las demás ciencias sociales desestimaron la “cultura”, hasta que ésta se convirtió en un lema de los movimientos que buscaban obtener el reconocimiento étnico.

Este estado de cosas tiene una historia. El capítulo que sigue, “Conceptos polémicos”, examina la forma en que el pasado ha influido para moldear nuestras capacidades teóricas en el presente. Allí, tomo en cuenta los antecedentes históricos que fueron los primeros en dar lugar a nuestras ideas teóricas y delinear las circunstancias que a veces los convirtieron en palabras de lucha en las contiendas políticas e intelectuales. Luego analizo los tres casos. Los lectores que se interesen por la historia de las ideas tal vez quieran seguir de cerca los argumentos en “Conceptos polémicos”; los demás tal vez deseen pasar directamente al estudio de los casos. Sin embargo, el ordenamiento de los capítulos tiene un propósito. Si, como escribió Karl Marx, “la tradición de todas las generaciones muertas pesa como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos” (1963, 15), esto se aplica tanto a los antropólogos como a las personas que ellos estudian. El comprender de dónde venimos establece las condiciones para que nos abramos paso a través del material de nuestros casos y para las conclusiones que saquemos de ellos.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

trazar la historia de nuestros conceptos acaso también nos ayude a percibir la medida en que se incorporan los esfuerzos intelectuales y políticos que siguen reverberando en el presente.

Tres cuestiones relacionadas entre sí han persistido en la historia de los conceptos que son significativos para este estudio. La primera de ellas es la visión de la marcha de la humanidad hacia un reino universal de la Razón; esto se contrapone al énfasis que se hace sobre la importancia de las formas distintivas del ser humano, las cuales gobiernan a las personas por medio de las emociones más que del intelecto. Esta cuestión implicaba otra; si la tradición y las costumbres dominaban a tal grado la vida humana, ¿cuál era entonces la relación que había entre los ideales culturales y la conducta real? ¿Acaso la tradición exigía un curso de acción, mientras que la conducta seguía una dirección distinta? Esta pregunta planteaba una tercera cuestión; ¿cómo está constituida la mente humana para poder lidiar con la experiencia? ¿Se componen las ideas, “los átomos y las moléculas de la mente”, de imágenes gracias a una “química mental”, a partir de sensaciones que provienen del mundo exterior (Popper y Eccles 1983, 194)? ¿O acaso las costumbres controlan la mente humana a tal grado que los estímulos externos sólo pueden manifestarse en la conducta después de pasar por los detectores cognoscitivos del lenguaje y la cultura, los cuales los procesan en patrones de acción?

La antropología se enfrentó a estas interrogantes en una secuencia de encuentros históricos y, en consecuencia, creó su reserva de ideas de trabajo. Cada encuentro provocó reacciones que después formaron las posturas que se adoptaron durante el siguiente viraje. Los protagonistas de la Ilustración abordaron la oposición de la Razón contra la Costumbre y la Tradición, enfrentándose a sus adversarios, los defensores de lo que Isaiah Berlin llamó la Contrailustración (1982). A raíz de este debate, Marx y Engels transformaron los argumentos propuestos por ambos bandos en una crítica revolucionaria de la sociedad que dio origen a ambas posturas. A su vez, los argumentos que expusieron estos críticos provocaron una reacción contra todos los esquemas universalizadores que visualizaban un movimiento ge-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

de las instituciones y las ideas, que habían sumergido al continente en brutales conflictos religiosos y políticos, y para renovar la esperanza al proponer un nuevo punto de vista sobre las posibilidades humanas. A diferencia de las opiniones anteriores, que consideraban que la condición humana estaba contaminada por “el pecado original”, para los ilustrados los seres humanos no eran ni buenos ni malos, sino perfectibles. Hablaron a favor del racionalismo y del empirismo y sometieron las configuraciones sociales y políticas a un análisis escéptico en donde, al parecer, se comprobó que carecían de estos ideales. Para mejorar a la humanidad, propusieron nuevas formas de aprendizaje no teológico como vías de reforma. Se enfrentaron a numerosos movimientos que aparecieron a finales del siglo XVIII y a principios del XIX para oponerse a esas afirmaciones, junto con los estilos intelectuales y políticos que se asociaban a ellas. Debemos el concepto de “ideología” a la Ilustración; el concepto de “cultura”, así como el de “sociedad”, se derivan de los esfuerzos por revertir los efectos de ese movimiento.

La Ilustración contemplaba el pasado y el futuro del mundo usando conceptos tan poderosos y, sin embargo, tan abstractos como la Razón y el Progreso. Sus defensores hablaban en nombre de una humanidad común y universal. Esperaban disipar la oscuridad de la Edad Media al exponer la conciencia a la luz esclarecedora de la razón y al liberar el instinto y el talento natural de las ataduras de la mojigatería y la hipocresía acumuladas. “*Écrasez l’ infame!*” exclamó Voltaire y su grito era un llamado para destruir el dogma religioso y la superstición, abolir el error e instaurar el régimen de la verdad basado en la razón.

No todos los líderes de la Ilustración pensaban igual y el movimiento adoptó varias formas en distintas regiones de Europa. Algunos de sus defensores, como Condillac y Rousseau, combinaron en su obra argumentos tanto a favor como en contra, como lo hicieran después algunos de los románticos que se convertirían en sus opositores. Así, Condillac creía que la razón era fundamental tanto en la naturaleza humana como en el lenguaje, pero también apoyaba a los antagonistas del universalismo al subrayar “la cualidad cultural

de las lenguas nacionales” (Aarsleff 1982, 31). Rousseau centró la mayor parte de su obra en dilucidar los predicamentos generales del ser humano, pero también dio gran importancia a los particularismos históricos y culturales, como cuando se presentó como un “ciudadano de Ginebra”, en su proyecto para hacer una constitución corsa y en su plan para crear un gobierno en la Polonia recientemente independiente (Petersen 1995). Por el contrario, los protagonistas ingleses y franceses de la Ilustración ejercieron una gran influencia en Immanuel Kant, su contraparte alemana, así como en el filósofo nacionalista Fichte (a quien algunos llaman el primer nacionalsocialista) y en Herder y Von Humboldt, los relativistas lingüísticos que llegaron a ver en el lenguaje la expresión más depurada de un *Volksgeist*. Algunos ilustrados pensaban que la razón encarnaba en la lógica y en las matemáticas; otros imaginaban un regreso a la Naturaleza por medio de la educación de los sentidos. Muchos consideraban la instrucción como el instrumento principal para corregir el “error”, mientras que otros querían instalar la verdad acabando con la dominación social que ejercían “los tiranos y los sacerdotes”; allí donde los opresores ensombrecían el verdadero funcionamiento de la razón, su luz podía reavivarse eliminando a esos príncipes de la oscuridad. Otros más identificaron el filo cortante de la razón con la novedosa máquina del Dr. Guillotine.

No obstante, todo habría resonado con *sapere aude*, el lema de Kant que era un llamado a animarse a usar la razón individual para obtener y aplicar el conocimiento. En opinión de Kant, la Ilustración le permitiría a la humanidad despojarse de su inmadurez, fomentada por la dependencia en la orientación de los demás, y adquirir una verdadera madurez, basada en el uso autónomo de la razón. Esto significaba, en la práctica, que los seres humanos podían superar los límites levantados por la tradición cultural y la dominación política y enfrentarse al mundo de manera racional, eligiendo los medios más eficientes para alcanzar los fines postulados.

Sin embargo, el llamado a la razón tuvo sus consecuencias. Uno no debe olvidar quién está usando la razón, la racionalidad, la lógica y la neutralidad emocional para hacerle qué a quién. Conforme los estados y las empresas en

todo el mundo adoptaban el llamado a la razón de la Ilustración con el fin de mejorar su eficiencia administrativa, la aplicación de la lógica instrumental impuso con frecuencia un precio exorbitante. El gobierno de la razón les resultó muy atractivo a los administradores de los estados y a los empresarios privados, así como a científicos e intelectuales. Al ser adoptado por estos estratos, les dio un sentimiento profesional de superioridad, que ellos podían dirigir contra la terquedad no ilustrada de los demás. Aquellos que se encargan de dispensar la razón pueden catalogar con presteza a los demás como opositores del progreso. Desde entonces hasta ahora, los protagonistas de la razón se definen a sí mismos como los apóstoles de la modernidad. Han propugnado la industrialización, la especialización, la secularización y la asignación burocrática racional como opciones razonadas, superiores a la dependencia no razonada de la tradición.

Una de las ideas que surgió a raíz de la agitación provocada por la Ilustración fue la "ideología". De hecho, Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) inventó esta palabra; él se consideraba como el heredero intelectual de Étienne Bonnot de Condillac, el filósofo del siglo XVIII. Al argumentar contra la aceptación que hizo Descartes de "las verdades evidentes por sí mismas", Condillac abogó por "el testimonio de los sentidos", que se obtenía a través de la observación y el experimento, como lo afirmaban los empíricos británicos Francis Bacon y John Locke. En 1795, a raíz de la Revolución Francesa, la Convención Revolucionaria le solicitó a Destutt de Tracy que creara un centro de investigación para "analizar las sensaciones y las ideas" dentro del Institut National, de reciente fundación. Destutt de Tracy definió la ideología como la "*science des idées*" (Barth 1974, 9); su libro sobre los *Éléments d'idéologie* de 1801 (1824-1826) imaginaba el programa de investigación del nuevo centro como un esfuerzo por estudiar las ideas de manera naturalista, como una parte de la zoología. Para lograr este objetivo, Joseph-Marie Degérando (1772-1842), uno de los miembros del instituto, elaboró una guía de estudio en apariencia muy moderna para llevar a cabo una etnografía de los nativos de Australia.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

varios años en París, en asociación con los ideólogos de Destutt de Tracy. Algunos individuos muy influyentes, tales como Johann Georg Hamann (1730-1788), el báltico “Sabio del Norte”, fueron ilustrados durante la primera parte de su vida y enemigos del movimiento durante la segunda. Sin duda, la identidad francesa y la alemana acabaron por oponerse una a la otra, pero éste fue el resultado de un largo proceso de cambio político y no el resultado de una repulsión cultural instantánea, como los nacionalistas de ambos bandos lo han afirmado.

A grandes rasgos, allí donde la Ilustración ensalzaba la razón, la Contrailustración afirmaba creer en la fe y en la sabiduría primordial de los sentidos. Hamann proclamó que Dios era “un poeta, no un matemático”; la razón, “un maniquí relleno”; y la Naturaleza no era un depósito de virtud primordial sino “un alocado baile” (Berlin 1982, 169). Allí donde la Ilustración proyectaba el ideal de una humanidad común, con metas universales, sus oponentes exaltaban la diferenciación, el particularismo y las identidades provinciales. Joseph de Maistre (1753-1821), el emigrado aristócrata de Saboya, a quien se considera como uno de los fundadores de la sociología, así como un discutible precursor del fascismo (Bramson 1961; Berlin 1990), rechazó abiertamente el universalismo humano: “La constitución de 1795, al igual que sus predecesoras, fue hecha para el *hombre*. Pero en el mundo no existe algo llamado *hombre*. He visto franceses, italianos, rusos... Pero, en lo que toca al hombre, declaro que nunca en mi vida lo he conocido” (en Berlin 1990, 59). Otros, sobre todo Johann Herder (1744-1803), originario del este de Prusia, se dieron a la tarea de escribir una historia universal de la humanidad; sin embargo, acabaron transformando el proyecto en una presentación sintética de las múltiples historias de pueblos particulares.

Herder interpretaba el lenguaje y el folklore de cada pueblo como la expresión de su espíritu interno inconsciente, su *Volksgeist* característico. Tomó la idea de Condillac de que “cada lengua expresa el carácter de la gente que la habla” (en Aarsleff 1982, 346). Esta formulación podría usarse para modificar el universalismo de la Ilustración con el fin de imaginar una reunión plura-

lista de pueblos particulares, en donde se consideraría que cada uno de ellos estaría imbuido de un “espíritu” distintivo. Uno de los resultados fue la fatídica fusión de los estudios lingüísticos con una psicología de bases étnicas (Whitman 1984). Esta orientación se hizo aún más evidente en la lingüística de Wilhelm von Humboldt, quien reforzó la idea de que la forma de organización interna que se encontraba en el origen de cada lengua no era ni estática ni pasiva sino que constituía “una fuerza espiritual motriz” (Verburg 1974, 215). Años más tarde, como ministro de educación de Prusia, Humboldt canalizó el sistema educativo de Alemania en el *Bildung*, la educación de las elites académicamente formadas hacia un renacimiento neohumanista de los clásicos, incluyendo estudios de filología y psicología. Conforme el siglo XIX adquirió mayores tintes nacionalistas, esta fusión de disciplinas equipó a los nacionalistas alemanes con una nueva arma “espiritual” para combatir el materialismo. También produjo una nueva ciencia, la psicología étnica (*Völkerpsychologie*), que buscaba demostrar que “el *Volksgeist* era la esencia psicológica unificadora, común a todos los miembros de un *Volk*, y la fuerza motriz de su trayectoria histórica” (Bunzl 1996, 28). Esto repitió, cincuenta años después, el proyecto de Destutt de Tracy de establecer una ciencia de las ideas humanas, pero transformó esa ciencia que pasó de ser un proyecto universal de la humanidad para convertirse en una psicología de las identidades nacionales.

La “cultura” surge de este uso que se le dio en Alemania. Al principio, la palabra denotaba un proceso, ya que se derivaba de “cultivo” o agricultura y luego se aplicó a *cultura animi*, el cultivo de las mentes jóvenes para aspirar a ideales adultos. Durante el siglo XVII, dicha palabra llegó a Alemania con este último significado. Allí, en el siglo XVIII su significado se amplió y ya no sólo se refirió al desarrollo de los individuos sino también al cultivo de las facultades morales e intelectuales de las naciones y de la humanidad (Kroeber y Kluckhohn 1952, 18-23). Es probable que el cambio que se hizo en el énfasis de “cultura”, como cultivo, a “cultura”, como las suposiciones básicas y las aspiraciones rectoras de una colectividad entera (todo un pueblo, una raza, una nación), haya tenido lugar apenas durante el siglo XIX, gracias

a los acicates de un nacionalismo cada vez más intenso. Entonces, se consideró que cada pueblo, con su cultura característica, poseía un modo propio de percibir y conceptualizar el mundo. Durante algún tiempo, los etnólogos modificaron este punto de vista al insistir que los componentes de cualquier cultura determinada rara vez se cultivan “en casa”; más bien se ensamblan a lo largo del tiempo a partir de muchas fuentes y se articulan de diversas maneras. No obstante, la pregunta de qué era lo que unía la suma de estos rasgos culturales se contestaba, cada vez más, afirmando que el conjunto de los rasgos culturales tomados de aquí y allá se transformaba en una totalidad común gracias al “espíritu” unificador, que se ponía de manifiesto en cada pueblo particular y únicamente en ese pueblo. Fortalecido por esa unidad interna, cada pueblo particular y distintivo podía resistir las afirmaciones universalizadoras de la Razón ilustrada.

El concepto de “sociedad” sufrió una transformación similar. Durante la fase inicial de la Ilustración, la gente imaginó que una nueva “sociedad civil” condenaría a los reyes y los emperadores al exilio, disolvería las corporaciones sociales y políticas que contaban con la protección de la realeza y eliminaría las configuraciones jerárquicas de la precedencia y el privilegio. Sin embargo, cuando una revolución tras otra nivelaron las gradaciones y los emolumentos del rango en un país tras otro, muchos empezaron a preguntarse si algún día terminaría ese proceso de descomposición y cómo se restablecería algún tipo de orden social integral. ¿Cuándo iban los ciudadanos, ahora despojados del ropaje de la condición social y arrojados a la anónima muchedumbre, a volver a participar en las nuevas configuraciones, cómo recobrarían un sentimiento de pertenencia, una posición firme y establecida en valores seguros y compartidos de manera colectiva? La búsqueda de estas respuestas provocó el desarrollo de la sociología, concebida como una nueva ciencia capaz de ofrecer “un antídoto contra el veneno de la desintegración social” (Rudolf Heberle en Bramson 1961, 12). Tal vez el orden social llegaría a estabilizarse una vez más creando en los grupos primarios una asociación y una interacción social, cara a cara, y reforzando estos vínculos al recurrir a los valores comunes.

MARX Y ENGELS

Esta visión de la sociedad fue desafiada, a partir de la década de 1830, por dos espíritus afines provenientes de Alemania: Karl Marx, un periodista de Renania, y Friedrich Engels, el hijo de una familia de empresarios textiles de Westfalia. Ellos combinaron de una manera novedosa la tradición intelectual de la Ilustración con las críticas de la disolución de los lazos institucionales, que proponían los conservadores (Bramson 1961, 21). Los dos amigos fueron seguidores de la Ilustración, convencidos de que la razón podía desenmascarar la falsedad y proclamar la verdad. Creían que el uso de la razón ayudaría a revelar las fuentes de la miseria humana que, al igual que muchos conservadores de su época, situaban su origen en los individuos desconectados de cualquier red de derechos y obligaciones mutuos debido al deterioro de las antiguas costumbres comunitarias. Además, afirmaban que los seres humanos alcanzarían una mayor libertad si dependían de sus propios esfuerzos, incluyendo el uso de la razón, y no invocaban las consolaciones de la religión. Sin embargo, no pensaban que dicha transformación se basara únicamente de la fuerza de las ideas ni que el cambio que imaginaban se hiciera realidad difundiendo ideas verdaderas por medio de la educación. Insistían en que la vida humana no estaba moldeada por el funcionamiento del "Espíritu" encarnado en la razón, sino por la producción, es decir, la práctica de transformar la naturaleza para responder a las necesidades humanas, por medio de las herramientas, la organización y el empleo de la "razón práctica". Esta práctica no sólo contempla y observa el mundo; actúa para alterarlo, usando la razón para apuntalar el proceso y evaluar sus resultados.

Además, Marx y Engels estaban convencidos de que la predominancia de la miseria y de la falsedad entre los seres humanos no se debía ni al pecado original ni a una incapacidad humana inherente, sino a una sociedad de clases con un sistema que separaba a la gente de las comunidades y les prohibía el acceso a los recursos. En estas circunstancias, los desposeídos se veían obligados a prestar sus servicios a miembros de otra clase social que se bene-

ficiaban con esta transferencia de trabajo y desarrollaban racionalizaciones que explicaban, en apariencia, por qué esta situación era una ventaja tanto para los poseedores como para los desposeídos. Marx y Engels definieron estas racionalizaciones como “ideología”.

Cuando ellos adoptaron la palabra, “ideología” había perdido el significado inicial de “historia natural” o “ciencia” de las ideas que le confirió Destutt de Tracy y había llegado a significar pensamiento formulado para servir algún interés social particular. En París, en 1844-1845, Marx tomó notas sobre la obra de Destutt de Tracy, así como de Paul d’ Holbach y Claude Helvetius, los materialistas de la Ilustración radical (Barth 1974, 74, 303). En ese entonces, también notó que la “ideología” había pasado de ser una palabra positiva para convertirse en un término de denuncia.

Marx y Engels adoptaron este concepto reformulado de “ideología” y lo conectaron con su propio análisis de la sociedad capitalista de clases. En esa época, también en inglés se empleaba la palabra “clase” para señalar a un sector de la sociedad. Se derivaba de las obras clásicas latinas, en donde dicho término designaba las clases de los conscriptos cuando se les llamaba a tomar las armas (Quine 1987, 23). En inglés, primero significó un grupo de compañeros de escuela. Sin embargo, en Inglaterra aparecieron referencias a las “clases bajas” en 1772; las “clases altas” y las “clases medias” siguieron durante la década de 1790; y las “clases trabajadoras” surgieron alrededor de 1815 (Williams 1959, xiii). Las palabras equivalentes se volvieron populares en Francia durante la década de 1830 (Hobsbawm 1962, 209). Una canción, “La Prolétarienne”, apareció en Francia en 1833, junto con un llamado a tomar las armas, “Aux armes, Prolétaire” (Sewell 1980, 214). Para 1837, Marx le escribía ya a su padre acerca del proletariado “como la idea en la realidad misma” (Bottomore 1983, 74). En 1845, Engels publicó *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1871), una obra basada en dos años de experiencia en Manchester y, en 1845-1846, los dos escribieron *La ideología alemana* (“abandonada a las críticas de los ratones” y que no se publicó sino hasta 1932) (Marx y Engels 1976), en la cual hablaban de su teoría económica

política acerca de la clase trabajadora, así como de la cuestión de la ideología. En esa obra, también formularon su opinión de que “en todas las épocas, predominan las ideas de la clase dirigente, esto es, la clase que representa la fuerza material rige a la sociedad y es, al mismo tiempo, su fuerza intelectual imperante” (en Sayer 1989, 6).

En esta primera declaración axiomática de la ideología, Marx y Engels obedecieron los acicates de la Ilustración para interpretar las “ideas imperantes” como formas de “error interesado”, que se presentaban a título de verdades ostensibles cuya intención era confundir a la gente acerca de la realidad social y, así, convertirse en instrumentos para dominar las mentes y los corazones. Sin embargo, a diferencia de otros pensadores ilustrados, no atribuyeron esta forma de “error interesado” a las acciones de una naturaleza humana universal ni a los agentes de la oscuridad que trataban de explotarla. Para ellos, las personas eran “seres corpóreos, vivientes, reales, sensuales, objetivos”, capaces de obtener un verdadero conocimiento del mundo al actuar sobre él incluso si, por esa misma razón, también eran criaturas “sufrientes, limitadas y condicionadas” (Marx 1844 en Ollman 1976, 78, 80). El dominio de la naturaleza a través del trabajo, junto con la capacidad para usar el lenguaje, desarrollada con los compañeros al desempeñar dicho trabajo, podía multiplicar el conocimiento humano y expandir la comprensión humana del mundo. La participación práctica con el mundo generaría un pensamiento realista y “una creciente claridad de conciencia, un poder de abstracción y de juicio” (Engels 1972, 255), mientras se erradicaban las “fantasías” que carecían de un objeto tangible y que sólo llenaban la mente de aprensión y de miedo.

Desde esta perspectiva, la ideología se asemejaba a la religión; al igual que ésta, falseaba la capacidad de los seres humanos para cambiar la naturaleza, por medio de la práctica material activa, y acentuaba la dependencia de los individuos en relación con fuerzas que estaban fuera de su control. Para Marx y Engels, dicha falsificación no se debía a la naturaleza ni a la debilidad humanas, sino a la conexión de la ideología con las contradicciones que planteaba

la sociedad de clases. La sociedad de clases alimentaba las ilusiones precisamente por basarse en la polarización social entre los muchos que trabajan y los pocos que dominan el proceso de producción. Para negar o velar las tensiones resultantes, dicha sociedad producía una ideología como “un tipo particular y distorsionado de conciencia que oculta las contradicciones” (Larrain 1979, 50). Así, Marx y Engels esperaban que la razón y la acción política que se basa en ella descorrieran los velos de la tergiversación y permitieran que el conocimiento avanzara, libre de las trabas de los inventos de la mente.

Definir la ideología como “las ideas imperantes de la clase dirigente” resulta útil por su comprensión de las realidades sociales, pero sus autores no especificaron cómo debía entenderse. ¿Contratan los administradores de la clase dirigente a agentes intelectuales para producir ideas que ejemplifiquen sus intereses; o la estructura asimétrica de la sociedad determina las condiciones en las que generan y propagan las ideas? ¿Acaso su concepto de ideología implicaba que las ideas imperantes “reflejan” o “son el espejo” del verdadero poder de la clase dirigente? Marx y Engels emplearon estas metáforas con frecuencia. Además, dijeron que tales ideas “correspondían” a ciertas condiciones que eran las “más apropiadas” para ellas, como cuando Marx afirma que el protestantismo, “con su culto del hombre abstracto”, es la forma de religión más “adecuada” (*entsprechendste*) para los simples productores de mercancías que intercambian unidades equivalentes de trabajo abstracto (1923, 42). Estos términos se parecen al concepto posterior que acuñó Max Weber de “afinidad electiva” (*Wahlverwandtschaft*) entre las ideas y los intereses del grupo; pero Marx y Engels no explicaron de qué modo se vinculaban las relaciones sociales con las representaciones conceptuales particulares. Su lenguaje sugiere un campo de fuerza, apuntalado por relaciones productivas, que establece las condiciones en que las personas comprenderán su mundo; mas dejan sin contestar la pregunta de cómo surgen las formas particulares de la formación de las ideas y de cómo algunos tipos de representación adquieren precedencia y poder sobre otros. En la actualidad, se sigue buscando una respuesta adecuada a esa pregunta.

Poco después de que Marx y Engels propusieran la teoría de un nexo entre las ideas imperantes y las clases dirigentes, este tema desapareció de sus escritos (Balibar 1988). Un nuevo método de análisis la sustituyó en 1867, en *El capital*, que se centra en “el fetichismo de las mercancías”. Esta formulación aparecía en el contexto de que los objetos producidos para el mercado, las mercancías, representaban el trabajo humano realizado y asignado bajo los auspicios de las relaciones sociales capitalistas. En este modo de producción, la mano de obra humana, que el capitalista compra en los “mercados” laborales, se incorpora a las mercancías. Así, los trabajadores pierden cualquier conexión con lo que produjeron, pues eso le pertenece al capitalista que les pagó un sueldo por su trabajo. Los bienes se ofrecen en “mercados de mercancías” y las ganancias, que provienen de la venta, le pertenecen al capitalista. Así, la mano de obra animada, que es un atributo físico y cognoscitivo de las personas, y las mercancías inanimadas, que esa mano de obra produce, reciben el mismo trato, como si pertenecieran a la misma categoría.

Según Marx, la fusión de estos elementos, cualitativamente distintos, enmascara las verdaderas relaciones sociales que rigen la forma en que la gente se engancha al proceso de producción. Además, cuando se equiparan los trabajadores-productores de mercancías con los compradores de las mismas, las relaciones sociales entre los trabajadores, los patrones y los compradores se consideran únicamente como relaciones entre mercancías. “Las relaciones sociales definidas que existen entre los hombres adoptan, en este caso y para ellos, la forma fantástica de una relación entre los objetos.” Al igual que en “el nebuloso campo de la religión... los productos del cerebro humano parecen ser figuras autónomas dotadas de vida propia... Así sucede en el mundo de las mercancías con los productos de las manos de los hombres” (Marx 1976, 165). Este concepto no depende de un modelo de ideología considerado como las distorsiones y los errores que promulga una clase dirigente; más bien, rastrea la fuente del engaño a una realidad social particular, la del capitalismo. Esa realidad mezcla lo real con la ficción; como resultado, los

participantes en las transacciones son víctimas de un engaño acerca de la realidad de las relaciones sociales capitalistas.

Marx sacó el concepto de fetichismo de los estudios sobre religión. El término fue acuñado por el experto francés Charles De Brosses, quien describió en su libro sobre el *Culte des Dieux fétiches* (1760) el comportamiento de los escultores de África occidental. Al parecer, éstos tallaban primero imágenes en madera (“una cosa hecha”, *feitiço* en portugués) para luego tratarlas como deidades. De Brosses, al igual que sus sucesores, vio en este “fetichismo” indicios de un modo de pensamiento primitivo e ilógico. Sin embargo, Marx lo aplicó a los efectos estructurales de una movilización particular de la mano de obra social: la movilización del capitalismo.

Marx aplicó una lógica similar para caracterizar la estructura de las formaciones sociales no capitalistas en donde, a su entender, un jefe o un déspota, colocándose por encima de los individuos o de las comunidades, personifica el dominio de una comunidad más amplia o de un estado, haciendo así que esa entidad “tenga la apariencia de una persona”. Esta interpretación ha sido resucitada en la moderna antropología marxista. Por ejemplo, Jonathan Friedman la usó para caracterizar el papel del jefe, en los grupos tribales del sureste de Asia, como el representante de una unidad más elevada, ejemplificada en sacrificios hechos para los espíritus territoriales (1979). Pierre Bonte la aplicó al “complejo del ganado” en las sociedades pastorales africanas, en donde el hato constituye la base de la subsistencia, la riqueza que apuntala el matrimonio por descendencia y las ofrendas a los seres sobrenaturales; “se considera y se justifica que el fetichismo del ganado reproduce el orden sobrenatural” (1981, 38-39).

Al final, los esfuerzos de Marx no resolvieron la pregunta de qué hay en la “naturaleza humana” que estimula la aparición recurrente de “formas fantasmagóricas” en las acciones del hombre. Dado que tanto Marx como Engels consideraban que el modo de producción, situado históricamente, determinaba la conciencia humana, se habrían mostrado reacios a relacionar el fetichismo con alguna inclinación de la mente o con la arquitectura neu-

ropsicológica de nuestro organismo. Sin embargo, se ha argumentado, de manera razonable, que los seres humanos comparten tendencias generales que permiten que ciertos objetos participen en el mundo, como si fueran humanos, y que les atribuyen deseos, voluntad y facultades humanas (Godelier 1977, 169-85; Guthrie 1993). Estas tendencias se apoyan en la posesión humana del lenguaje, el cual postula abstracciones que luego pueden tratarse como seres animados y que, analógicamente, están dotados de facultades parecidas a las humanas. Desde este punto de vista, el fetichismo se vuelve una intensificación del animismo, en donde se piensa que los entes son animados y superiores a los humanos; sin embargo, se muestran receptivos a las peticiones de estos últimos para realizar transacciones (Ellen 1988). Por lo tanto, se podría reformular la cuestión del fetichismo en términos culturales y preguntar qué entes llegan a seleccionarse para este proceso, en qué circunstancias y por qué. Sería de especial interés averiguar cómo los fetiches, elevados a una posición de superioridad, modelan las relaciones del poder asimétrico en una sociedad. Por consiguiente, se podría combinar el análisis antropológico de los complejos de ideas, tales como el fetichismo, con la sugerencia de Marx de que el nexo crucial del poder estructural que rige la mano de obra social genera representaciones características, correctas o incorrectas, en el pensamiento.

LAS REACCIONES CONTRA LA METAFÍSICA Y LA TELEOLOGÍA

Mientras los bandos opuestos de la Ilustración y la Contrailustración se disputaban el terreno político e intelectual que había entre ellos, enarbolando las banderas de la Razón, la Revolución y la Ciencia contra la Fe, la Tradición y la Subjetividad Poética, un nuevo grupo de protagonistas, que perseguían un interés distinto, llegarían a alterar las condiciones del debate. Lo hicieron tachando de "metafísica" todos los esfuerzos por incluir la conducta

humana en leyes generales. Se decía que la metafísica apilaba una teoría abstracta sobre otra, hasta que el acto mismo de teorizar parecía obstruir cualquier conexión con la “vida real”. Estos críticos se oponían en particular a las “grandes” teorías a las que acusaban, a veces de manera equivocada, de intentar unir el destino humano con una dinámica teleológica central. Entre las teleologías así denunciadas, uno de los blancos favoritos fue la exposición que hizo Hegel sobre el funcionamiento de un espíritu del mundo; otro fue el marxismo, definido como una forma de determinismo económico; y el darwinismo, interpretado como una teleología evolutiva que favorecía a los vencedores en la “lucha por la existencia”. Se pensaba que el antídoto para semejantes escenarios universales yacía en una metodología sólida, práctica y realista, que no recurriera a ningún tipo de metafísica.

Esta apoteosis de la metodología sobre la teoría adoptó, primero, el nombre de “pragmatismo” (Charles Peirce, William James), aunque una proliferación de corrientes intelectuales agregó la “crítica empírica” (Ernst Mach) y el “positivismo lógico” (G.E. Moore, Rudolf Carnap, Karl Popper) al repertorio antimetafísico. La búsqueda de un contacto más inmediato con la “vida real” hizo que algunos de estos críticos asociaran sus puntos de vista con el darwinismo y que, así, volvieran a introducir las teorías biológicas por la puerta trasera; mas todos propugnaban que sólo podían usarse las ideas si se basaban en métodos aceptables. A principios del siglo XX, cuando este “viraje pragmático” hizo su entrada en la antropología, estimuló un acercamiento decisivo hacia el trabajo de campo como la metodología central capaz de generar un conocimiento adecuado sobre las acciones de los seres humanos.

REAFIRMANDO LA “MENTE”

Otra reacción crítica a la “metafísica” no la rechazó del todo, sino que se opuso a los esfuerzos por aplicar los métodos de la ciencia natural al estudio de la historia y las ciencias humanas. Los “subjettivistas” pensaban que era necesario “declararle la guerra a la ciencia” (Wilhelm Windelband), dado

que los enfoques que se derivaban de las ciencias naturales no hacían justicia a la vitalidad humana en la pasión, la imaginación, la energía y la fuerza de voluntad. Se argumentó que la ciencia no era adecuada para estudiar las mentes humanas ni los elementos subjetivos y autónomos que operaban por medio del lenguaje y de la cultura. Las mentes tenían que estudiarse en plural y no como ejemplos de una mente humana universal. Por consiguiente, también fue necesario abandonar los intentos evolutivos por rastrear el desarrollo de la humanidad como un todo y poner fin a los esfuerzos por definir una “unidad psíquica del hombre”. Sobre todo, estos críticos tenían la esperanza de especificar las variadas formas por las cuales la mente “aprehendía” el mundo y le imponía un orden. En la antropología, empezando por Bastian y por Boas, dichas actitudes ratificaban un “viraje mentalista” que hacía énfasis en la diversidad de las “mentes” culturalmente constituidas. Este cambio de programa se centraba en el lenguaje, principal vehículo de la comunicación humana, y ya no lo consideraba unitario, sino como algo que se manifiesta en una pluralidad de lenguas.

Este viraje se derivó, en gran medida, de la reacción de los alemanes contra el reino de la razón universal que preconizaba la Ilustración, pero también se vio reforzado por motivaciones políticas y económicas. A principios del siglo XIX, muchos aclamaron la llegada del capitalismo como un avance hacia una nueva libertad. Los mercados se liberaron cada vez más de los controles y de la interferencia de los monopolios gubernamentales y el desarrollo industrial prometió la liberación del trabajo pesado y la dependencia tributaria; la difusión del pensamiento “libre” también prometía liberar a las multitudes de los grilletes del absolutismo y de la ortodoxia religiosa. Sin embargo, a finales del siglo, la intensificación del capitalismo reveló su lado oscuro. Los críticos sociales, tanto socialistas como conservadores, señalaban con mayor frecuencia los grandes números de personas a quienes se les había despojado de sus derechos relacionados con el campo y el bosque, de los que alguna vez dependieron para subsistir; la incertidumbre del empleo industrial asociado con el ciclo de los negocios; y el carácter frecuentemente

explotador del trabajo industrial. Al mismo tiempo, cada vez más personas se dieron cuenta del terror y la brutalidad asociadas con la expansión imperialista en el extranjero.

La clase empresarial y sus defensores fueron atacados por la derecha y la izquierda, por su culto a Mamón así como por su aceptación del *statu quo*, ahora que sus propios privilegios estaban garantizados. Hubo reacciones contra el “materialismo”, entendido como una creciente propensión a regodearse en el bienestar material. Algunos críticos temieron la propagación de la igualdad, que asociaron con una pérdida del reconocimiento por la capacidad y el logro individuales. Otros más lamentaron el debilitamiento del sentimiento de heroísmo y sacrificio que alguna vez se asociaron con la aristocracia militar; la racionalización de la vida social, gracias al aumento de la burocracia; y el desmantelamiento de las reconfortantes tradiciones.

Estos diversos cambios le dieron un aspecto menos promisorio al futuro, que a veces era francamente amenazador. Hubo una preocupación generalizada entre las personas cultas por la “degeneración” biológica y psicológica; en Alemania, esto adoptó la forma de lamentos acerca del “pesimismo cultural”. Este estado de ánimo puso cada vez más en duda las promesas de los defensores de la Razón. Los románticos ya habían desafiado los valores de la Ilustración al cuestionar las afirmaciones de la Razón y éstas recibieron una sacudida mayor dentro del campo mismo de la Razón. Para los primeros ilustrados la Razón era una facultad cognoscitiva estratégica que podía revelar la verdad de la Naturaleza, la cual se mantenía oculta gracias al error y a la superstición; así, desnuda, se demostraría que la Naturaleza era un sistema ordenado de prudentes necesidades. No obstante, como lo señaló el escocés David Hume, “el gran infiel”, carecemos de una base convincente para poner a prueba lo que sucede en nuestra mente en relación con una secuencia ordenada y causalmente determinada de hechos naturales; todo nuestro pensamiento se “deriva de nuestro sentimiento externo o bien del interno”. Hume afirmó que, como resultado de ello, la Razón no podía garantizar una imagen confiable de la Naturaleza y, por lo tanto, no era posible derivar

ninguna regla ética a partir del funcionamiento del reino natural: "Para mí no es irracional el hecho de preferir que se destruya la mitad del mundo a que yo me pinche el dedo" (en Solomon 1979, 73, 76). El romántico Johann Georg Hamann citó a Hume para argumentar que, en la ausencia de un conocimiento cierto y confiable, cualquier correspondencia entre la Razón y la Naturaleza tiene que basarse en la "fe". Ya lo dijo Ernest Gellner, la Razón "se degüella a sí misma" (1988, 135).

Hume argumentó que todas nuestras ideas y recuerdos no son "verdades de la razón", sino sólo cuestiones de "hábito". Conforme los defensores de las tradiciones locales y nacionales desafiaron cada vez más los valores universales de la Ilustración, se llegó a pensar que dichas costumbres variaban a lo largo de la historia y también entre los distintos grupos del planeta. Esto despojó a los "hábitos de la mente" de cualquier reclamo de dominio o validez universal; en vez de eso los volvió particulares y relativos histórica y etnológicamente. Además, cuando los grupos culturales empezaron a mirar para sus adentros y a preguntarse qué los distinguía entre ellos, comenzaron a subrayar las diferencias en sus cualidades mentales, la naturaleza de su "espíritu" especial, su "conciencia" subjetiva distintiva.

LOS NEOKANTIANOS

Esta "reorientación" psicológica tuvo un impacto específico en Wilhelm Dilthey, quien buscó reemplazar los modelos de la ciencia natural en la creación de la historia con un enfoque fenomenológico que delineara patrones significativos de pensamiento. A su vez, varias escuelas de "neokantianos" retomaron los intereses de Dilthey y quisieron acentuar la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias culturales, afirmando que las primeras eran nomotéticas y las segundas ideográficas. Llegaron a definir estas ciencias ideográficas como el estudio de las categorías mentales que les permiten a las personas construir sus mundos distintivos y dedicaron su energía a desarrollar métodos estrictos de interpretación para este tipo de estudio. Aceptaron la

insistencia de Kant de que la mente humana no era una *tabula rasa* en la que se registraban las percepciones como si se tratara de una “hoja de papel en blanco”, sino un órgano que poseía, *a priori*, la capacidad de construir categorías mentales y, así, de hacer posible el conocimiento. Para Kant y los neokantianos, estas categorías no eran innatas; sólo lo era el requisito humano de que hubiera categorías para poder habitar este mundo, sin importar qué esquemas conceptuales particulares especificaran dichas categorías.

La manera en que estructuramos nuestro conocimiento del mundo externo también se convirtió en un problema central para el antropólogo Franz Boas. Boas, quien leyó a Kant en su iglú, en la isla de Baffin en 1883, mientras la temperatura exterior llegaba a cuarenta grados bajo cero, se alejó de un materialismo “bastante hirsuto” (Stocking 1968, 140) y se acercó a una concepción neokantiana de la cultura como un estudio de “la mente humana en sus diversos medios históricos y, hablando en términos más generales, étnicos” (p. 160; también pp. 143, 152). Este énfasis neokantiano llevó a Boas a una etnografía que difería de la de los funcionalistas británicos. Allí donde los funcionalistas recalaban la conducta en la génesis de las formas sociales y culturales, Boas equiparaba la cultura con ideas en acción. Esta interpretación daría forma a su estudio de los kwakiutl, a quienes dedicó una gran parte de sus esfuerzos antropológicos.

El movimiento neokantiano se desarrolló en numerosas variantes, pero sus dos “escuelas” más importantes se centraban, respectivamente, en la Universidad de Marburgo y en la “provincia [suroccidental] cultural del Alto Rin” (Hughes 1961, 46), en las universidades de Friburgo, Heidelberg, Estrasburgo (que entonces estaba bajo el dominio de Alemania) y Basilea. Los de Marburgo estudiaban el origen y el desarrollo del conocimiento científico. Su exponente más notable era Ernst Cassirer (1874-1945), el primer rector judío de una universidad alemana, quien rastreó los cambios de los conceptos sustanciales a los relacionales en el pensamiento europeo, desde finales de la Edad Media hasta el presente, y quien más tarde examinó el papel que desempeñaba el lenguaje en la formación del conocimiento cien-

tífico. A diferencia de los de Marburgo, para quienes la ciencia era el prototipo del conocimiento, los suroccidentales insistían en trazar una clara línea entre la adquisición nomotética del conocimiento en las ciencias naturales y el método ideográfico de Dilthey para el estudio de las “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*) que abarcaba la historia y las humanidades.

WEBER

La figura más importante que recibió la influencia de los neokantianos suroccidentales fue el sociólogo Max Weber (1864-1920), quien estudió en Heidelberg. Aunque en vida logró destacar considerablemente en los aspectos intelectuales y políticos en Alemania, su obra sólo llegó a conocerse fuera de su patria poco a poco, por medio de artículos y ensayos traducidos (con exclusión de sus escritos políticos). Su importante libro sobre *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Economía y sociedad*) no se tradujo al inglés en su totalidad sino hasta 1968.

La política de Weber influyó de manera crucial en sus intereses y en su elección de temas. Nació en una Alemania unificada por Bismarck, cuya sede de poder estaba en Prusia. Una alianza entre los terratenientes *Junker*, con los burócratas civiles y los oficiales del ejército, muchos de los cuales habían sido reclutados en las familias *Junker*, gobernaba el país. Esta alianza de clases impulsó al nuevo Estado hacia la industrialización, bajo los auspicios del capitalismo; pero, a diferencia de Inglaterra, el líder del desarrollo capitalista, no se otorgó a los empresarios capitalistas la administración de los asuntos del Estado. Weber quería una Alemania fuerte, que fuera capaz de desempeñarse en “la eterna lucha por la conservación y el cultivo de nuestra integridad nacional” (en Giddens 1972, 16). En su opinión, las clases tradicionales que dirigían el país no eran aptas para la tarea de edificar una exitosa sociedad industrial, mientras que la clase ascendente de la burguesía liberal y la nueva clase de los proletarios le parecían incompetentes para el liderazgo político. Así, su famosa obra *La ética protestante y el espíritu del*



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

de límites prescritos. Los nuevos pragmatistas, quienes preconizaban el “acercarse a la gente” o hacer “trabajo de campo”, desafiaron el axioma no cuestionado de la uniformidad y su reproducción transgeneracional a través de las costumbres. El cuestionar la influencia recíproca entre regla y conducta, patrón y acción, estructura y práctica, comenzó a hacerse, en la antropología, hace unos sesenta años.

Los antropólogos también hemos tenido que lidiar con el problema de cómo debemos imaginar la unidad de una “cultura”. A pesar de su explícito rechazo de la metafísica, muchos pragmáticos se basaron en las premisas teóricas para orientar su trabajo y esto también ocurrió con algunos antropólogos que ensalzaban el trabajo de campo. Malinowski apoyó la teoría de Mach; consideró la ciencia como una adaptación humana práctica a la naturaleza, que aumenta las oportunidades de supervivencia biológica, y entendió la integración psicobiocultural como un aspecto funcional de la “vida”. A su vez, Radcliffe-Brown siguió los pasos de Émile Durkheim al equiparar la imagen de la “sociedad” con un todo solidario, dependiente de una estructura social que proporcionaba un andamio para la asignación de los derechos y las obligaciones legales. Sin embargo, tan pronto como se señaló la discrepancia que existía entre las reglas y la conducta, se hizo aparente que las culturas y las sociedades tenían marcadas diferencias internas y que esta heterogeneidad podía dar origen a intereses y expectativas muy distintas. Las configuraciones sociales y culturales varían de acuerdo con el género, el orden de nacimiento, la generación, el parentesco y la afinidad; la posición en la división de la mano de obra y la asignación de los recursos; el acceso al conocimiento, la información y los canales de comunicación; los accidentes del ciclo vital y la experiencia de vida. Existía una gran diversidad de reglas y conductas. No obstante, si esto era así, ¿cómo se reunía dicha diversidad en un sistema unificador? Aún no se ofrece una respuesta satisfactoria a esta pregunta.

El viraje pragmático acentuó la diferencia entre lo que se estipulaba en las reglas, lo que se codificaba en las ideas y lo que realmente se hacía. También dio origen a estudios sobre la forma en que los diferentes sistemas de activi-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

la palabra, el habla, no formaba parte, como tal, del sistema del lenguaje. Para él, el habla sólo consistía de las formas heterogéneas e impredecibles en las que los individuos, diferenciados por la motivación y el temperamento, llevaban a cabo o “ejecutaban” ese sistema en una amplia gama de circunstancias. Esta manera de abordar el lenguaje no se originaba en el neokantismo como tal, aun cuando el concepto saussureano de la comunidad lingüística sí recibió la influencia del trabajo de Durkheim, quien puede considerarse como el protagonista de una continua discusión con Kant. La conclusión de Durkheim a *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicada por primera vez en 1915, concordaba con Kant en que el proceso humano de formación de las ideas estaba regido por “moldes permanentes para la vida mental” que “no sólo están hechos para aplicarse al campo social; abarcan toda la realidad” (Durkheim 1947, 440). Sin embargo, no aceptaba el hecho de que Kant localizara en el individuo las formas que adoptaban dichas categorías; la idea de que, en la raíz de las clasificaciones, el *todo* no provenía del individuo sino únicamente de la sociedad (p. 441). Las categorías lingüísticas de Saussure, al igual que las “representaciones colectivas” de Durkheim, eran atributos de una colectividad, a través de una “facultad de la mente” que operaba en dicha colectividad. Saussure, al igual que los neokantianos, dio prioridad a los esquemas mentales por encima de la experiencia, al lidiar con el mundo, contribuyendo así a la fuerza del viraje mentalista.

No obstante, si bien la perspectiva estructuralista de Saussure acerca del funcionamiento de la lengua constituyó el punto más importante de su enfoque, su definición del habla como un campo de variación libre gracias a la elección individual es el punto más débil de la lingüística saussureana. Como tal, ha provocado críticas, modificaciones y opciones teóricas. Una fuente de críticas provino de los lingüistas, quienes concordaron con Saussure en que el don del lenguaje reside en la mente; pero también pensaron que él no había llegado lo suficientemente lejos. Así, Noam Chomsky lo criticó por restringir el lenguaje a un sistema de propiedades gramaticales estáticas y por no reconocer que las reglas gramaticales también rigen la construcción crea-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

establece a qué signos e interpretantes se les da prioridad y significación y a cuáles se les resta importancia.

El ejercicio del poder sobre los interpretantes y su uso es, sin duda, un proceso social que requiere estudiarse por derecho propio. Para este fin, Pierre Bourdieu ha sugerido que resultaría útil pensar que la comunicación opera dentro de campos o “mercados” lingüísticos. En estos campos, no todos los participantes ejercen el mismo grado de control sobre los procesos de la comunicación. Los hablantes se dirigen la palabra desde posiciones sociales distintas y su diferente colocación determina cómo lo hacen. Para Bourdieu, “el lenguaje no sólo es un instrumento de comunicación o incluso de conocimiento, sino también un instrumento de poder. Uno no sólo busca que lo entiendan, sino que le crean, le obedezcan, lo respeten y lo distinguen. De allí la completa definición de la competencia como el *derecho a hablar*, es decir, como el derecho al lenguaje legítimo, autorizado, el lenguaje de la autoridad. La competencia implica el poder de imponer una recepción” (en Thompson 1984, 46-47).

No todos los individuos son igualmente competentes al perseguir sus propios intereses en el intercambio de las acciones y las contraacciones lingüísticas. Algunos sobresalen en el conocimiento de lo que puede intercambiarse de manera apropiada y con quién; otros carecen de esta habilidad. Esas transacciones tampoco avanzan de forma automática ni carecen de conflictos de interés. El poder decide quién puede hablar, en qué orden, por medio de qué procedimientos discursivos y acerca de qué temas. Como lo ha expresado Lamont Lindstrom, en el contexto de un estudio de campo en Vanuatu, “El control de las preguntas, aun más que el control de las respuestas, mantiene las desigualdades sociales en el sentido de que dicho control ayuda a enmarcar y a dar un sentido al deseo experimentado”. De esta manera, “los poderosos establecen la agenda de la conversación y, por este medio, generan desigualdades que son más difíciles de percibir o de desafiar” (1990, 13).

Cuando combinamos los hallazgos de la semiótica, que muestran cómo se da prioridad a ciertos interpretantes y a otros no, con la comprensión de



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Dado que ambas se “arraigan en la naturaleza, sólo cambian al alterar el equilibrio entre la cultura y la naturaleza y esto sólo puede realizarse haciendo un gasto de energía” (Harris 1979, 58). Harris reconoce que el interés por las creaciones mentales es legítimo; en efecto, acepta la posibilidad de que los “émicos” que dependen del sujeto se estudian de manera objetiva “al basarse en una epistemología científica operacionalizada” (p. 35). Sin embargo, para este autor, “el pensamiento no cambia nada afuera de la cabeza, a menos de que lo acompañe el movimiento del cuerpo y de sus partes” y las ideas son consecuencia de actividades corporales que gastan energía y afectan el equilibrio entre la población, la producción y los recursos (p. 58).

Si bien Harris resta importancia al campo de las ideas, el antropólogo francés Louis Dumont hace a un lado el comportamiento en el mundo material para centrarse exclusivamente en los “sistemas de ideas y valores” (1986, 9), en las “redes ideológicas” (p. 24). Usa la palabra “ideología” para referirse a las ideas en general, siguiendo la tradición de Destutt de Tracy, más que tomar el significado posterior del concepto como ideas puestas al servicio del poder y él mismo considera que continúa el trabajo sobre las “representaciones” de Mauss, alumno de Durkheim (Dumont 1986). Dumont habla de “la ideología global” de “una sociedad y también de las ideologías de los grupos restringidos tales como una clase o un movimiento sociales” o de “ideologías parciales” que caracterizan a un subsistema social, como el parentesco (1970, 263). Su principal interés reside en los sistemas ideológicos en el nivel de la sociedad entera y los considera “fundamentales con respecto a la realidad social como un todo (el hombre actúa de manera consciente y tenemos un acceso directo al aspecto consciente de su acción)” (pp. 263-64). Al mismo tiempo, afirma que la ideología “no es la totalidad de la sociedad” y necesita situarse en relación con “aspectos no ideológicos”. Quizá estos dos aspectos resulten complementarios; pero, para ver cómo están relacionados entre sí necesitamos encontrar evidencias, generar “pruebas” (p. 264).

Para confirmar la naturaleza de la ideología que es un aspecto central de una sociedad, Dumont ha empleado el método comparativo; primero inves-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Fox (y a mí) de afirmar que las estructuras culturales existen de manera “externa a los actores” (1990, 84). Los enfoques parecen oponerse, mas sólo lo hacen en la medida que permiten que las generalizaciones abarquen fenómenos que, en sí, son heterogéneos y contingentes. La controversia entre los individuos y los grupos posee una importancia evidente, pero los participantes rara vez llegan a disentir sin tener enredos previos. Siempre llevan “guiones” que dan forma a sus interpretaciones sobre su situación; no obstante, estos guiones nunca están libres de contradicciones. Además, la hegemonía cultural no es una red inconsútil de dominación, sino un conjunto completo de procesos de distinta intensidad y alcance. El que las estructuras de la comunicación sean negociables o estén completamente cerradas no puede predecirse con anticipación; sólo se vuelve aparente después de que comienza el tiroteo.

Marshall Sahlins va más allá de “las formas simbólicas características” de Geertz o de “los esquemas culturales” de Ortner; aplica el estructuralismo de Lévi-Strauss, basado en las supuestas operaciones de la mente, para definir las estructuras culturales que operan en ciertas sociedades. Sin embargo, a diferencia de Lévi-Strauss, Sahlins usó el estructuralismo para incluir a la historia. Para visualizar la continuidad de las estructuras, tomó prestada de Fernand Braudel la idea de que las estructuras perduran a lo largo de la *longue durée* (que Braudel aplicó sobre todo a las duraderas dimensiones de la geografía y la ecología), pero la amplió para abarcar las estructuras mentales de culturas enteras. Así, en el caso de Hawai definió una estructura general que oponía dos conjuntos contrastantes de elementos; por un lado, el cielo y el mar, los dioses y los jefes, la masculinidad y la generatividad masculina, que se asocian con los invasores extranjeros que llegan por mar, toman esposas quitándoselas a los nativos de la isla e implantan la cultura al introducir las costumbres del sacrificio y el tabú; y, como su opuesto, el inframundo, la tierra, los plebeyos, la feminidad y los poderes femeninos, los dadores de esposas, los nativos de la tierra y la naturaleza (1977, 24-25). Al mismo tiempo, argumentó que estos elementos se combinaban u oponían históricamente de distintas maneras y que se les juzgaba de diferente modo



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Sin embargo, cuando los conjuntos de argumentos opuestos se sitúan en su contexto social, uno observa cómo se entrelazan. Cuando la Razón ya no se contrapone de manera abstracta a la Cultura, vemos cómo se activa o provoca la resistencia, de formas culturalmente especificadas, dentro de marcos institucionales como son los laboratorios científicos, las oficinas administrativas y las escuelas. Así, los fenómenos que alguna vez se vieron separados por las distinciones absolutas ceden ante interpretaciones más integradoras.

Se puede hacer la misma observación acerca de la contraposición de “clase” y “cultura”. Cuando surgieron por primera vez con los significados que tienen actualmente, estos conceptos parecían totalmente incompatibles, sobre todo cuando se desplegaban en el discurso político. Sin embargo, no se excluyen entre sí; ocurren al mismo tiempo y se traslapan de varias formas. De hecho, ambos términos afirman demasiado y también demasiado poco. Sugieren que las “clases” o las “culturas” representan totalidades por derecho propio, entidades homogéneas que lo abarcan todo; se caracterizan por un punto de vista común y son capaces de actuar de manera colectiva.

Los defensores de la “clase” social supusieron que una postura general, a lo largo de un gradiente de control sobre los medios de producción, implicaba un interés común que compartían todos los miembros de dicha clase; así, existía una propensión común a la acción. No obstante, la clase y la pertenencia a la clase se entienden mejor en términos de las relaciones que se desarrollan históricamente dentro de un campo social. Este campo incluye a varios tipos de personas, las reacomoda y las hace responder a nuevas formas de dirigir la mano de obra social. Decimos entonces que se “hace” una clase (como lo hizo E.P. Thompson en *La formación de la clase obrera* [1966]) a partir de grupos dispares de personas, que poseen legados culturales distintos y que, sin embargo, deben adaptarlos a los requisitos de un nuevo orden social. De manera semejante, una clase puede “deshacerse” y sus miembros desperdigarse; entonces, a veces se les asigna, de nueva cuenta, a distintas agrupaciones y estratos.

Por su parte, los defensores de la “cultura” generalmente piensan que, sin importar qué apuntala las corporaciones culturales (lenguaje, crianza, cos-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



El jefe Tutlidi 'Nakwaxda'xw ofreciendo un cobre en honor de su hijo en el fuerte Rupert, en 1894. Se ha roto un segmento del cobre de acuerdo con la manera prescrita para la distribución. Fotografía de O.C. Hastings (Museo de Historia Natural de Estados Unidos).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

sentimientos de unidad política ni en una organización común. En todos estos grupos, la unidad social básica era la comunidad localizada, que con frecuencia se distinguía de sus vecinos más cercanos gracias al dialecto. Aún no se sabe si todas estas lenguas se derivan de una reserva común, que más tarde se diferenció, o bien si tienen antecedentes lingüísticos distintos.

De manera similar, todavía ignoramos si los kwakiutl se diferenciaron culturalmente de un patrón esencial que se estableció hace alrededor de siete mil años o si los tlingits, los haidas y los tsinsianos del norte y los kwakwaka'wakw y los nootkas del sur son los descendientes de pueblos que poseían una organización bastante distinta, tanto social como culturalmente (véase Adams 1981). Rubel y Rosman argumentan de manera convincente que la organización social de los grupos del norte se parecía a la de sus vecinos recolectores de comida, que hablaban athabasco y se localizaban en la periferia septentrional y oriental, para quienes la descendencia era matrilineal, y que vivían en grupos pequeños y clanes exogámicos. Por el contrario, los grupos del sur, incluyendo a los kwakiutl, consideraban que la descendencia era ambilateral y que se transmitía tanto a través del padre como de la madre. Esto generó líneas de descendencia con afiliaciones que se traslapaban entre sí y matrimonios en donde las reglas exclusivas de la exogamia y la endogamia eran irrelevantes. Comparten estas características con el pueblo salish que vive en los valles del río Thompson y del río Fraser, en el interior de la Columbia Británica (mas no en la costa salish); estos grupos continentales vivían en bandas que carecían de criterios exclusivos de descendencia y daban reconocimiento social a los individuos que poseían riquezas e influencia, pero que carecían de jefes y de una nobleza hereditaria. Rubel y Rosman postulan que los bella coolas, los nootkas y los kwakiutl alguna vez compartieron un patrón de organización social con estos pueblos y que luego, cuando se trasladaron a la costa para aprovechar la mayor abundancia de recursos que allí había, crearon grupos unidos por el parentesco con demandas grupales fijas en relación con los recursos, jerarquías sociales de rango, jefes hereditarios y en donde las líneas principales y las subalternas tenían privilegios distintos (Rubel y Rosman 1983; Rosman y Rubel 1986).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

atrajo a trabajadores y colonizadores, tanto indios como europeos. En 1830, la minería del carbón se inició en territorio kwakiutl y, en 1849, la compañía fundó allí el fuerte Rupert. Este fuerte siguió siendo el principal puesto de la compañía hasta que, en la década de 1879, cedió su lugar de influencia a la bahía Alert “como el centro principal de la economía de los blancos en la zona septentrional de la isla de Vancouver” (Galois 1994, 210).

A mediados de siglo, el gobierno británico empezó a hacer sentir su poder militar en la región. En 1843, el principal comerciante del fuerte Victoria logró desalentar un ataque de los songhis, demostrando la eficacia del cañón, mas los nativos siguieron pensando y con justa razón que, en terreno boscoso y accidentado, sus arcos y flechas eran mejores que los mosquetes europeos (Fisher 1977, 40). Se enviaban con frecuencia barcos a aplacar a los indios a lo largo de la costa oeste de la isla de Vancouver (Fisher 1977, 149). En 1850 y 1851, Nahwitti, un poblado indio ubicado en la punta norte de la isla de Vancouver, fue tomado en dos ocasiones y destruido por ataque naval, como respuesta al asesinato de los desertores de un barco de la Hudson Bay Company. En diciembre de 1865, un destacamento de desembarco y los cañoneos del HMS *Clio* atacaron el pueblo kwakiutl de Tsaxis en el fuerte Rupert, con el fin de imponer la justicia colonial en una disputa local. Muchas casas se incendiaron y se destruyeron muchas canoas. Por lo tanto, el pueblo Tsaxis que Boas y Hunt estudiaron fue el que se reconstruyó en 1866 (Galois 1994, 214-15). La guerra entre los indios se intensificó en las décadas de 1850 y 1860 debido, en parte, a que los kwakiutl del fuerte Rupert estaban combatiendo a grupos rivales con el fin de consolidar su posición como intermediarios en el comercio de las pieles (p. 58). Sin embargo, a principios de la década de 1870, la guerra entre los indios volvió a disminuir, quizá porque éstos participaron cada vez más en la economía monetaria de la región y, también, gracias a los esfuerzos que hicieron los forasteros por zanjar los conflictos por medio de la negociación en vez de las armas.

Para 1858, los poderes gubernamentales se transfirieron de la compañía Hudson Bay al gobierno de la Columbia Británica y, en 1871, esta provincia



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Estos acontecimientos afectaron mucho la vida de los kwakiutl, pero las comunidades kwakwaka'wakw lograron conservar cierta autonomía, incluso ante la creciente interferencia de comerciantes, funcionarios y misioneros. Al principio, esta autonomía se vio favorecida, en gran parte, por el hecho de que los kwakiutl vivían en zonas protegidas a lo largo de las vías fluviales, tierra adentro, una región que ellos habían ocupado expulsando a otros pueblos justo antes o justo después del contacto inicial con los europeos. Al mismo tiempo y a diferencia de los pueblos fluviales de la costa norte y del Pacífico, al principio esta ubicación los colocó en la periferia del comercio de las pieles, que dependía del transporte por mar. En los estrechos de tierra adentro, que ellos habían ocupado, no había nutrias marinas, que al principio fueron el blanco principal del comercio marítimo. Los poblados de los kwakwaka'wakw también carecían de un acceso directo a las vías fluviales del interior y a las principales rutas de comercio que conectaban la costa con el resto del país. No obstante, para la década de 1830, alrededor de cuarenta años más tarde, ya se habían convertido en los intermediarios entre los muelles de carga y los establecimientos comerciales de la Hudson Bay Company, localizados al norte y al noroeste, y los campamentos de los cazadores de pieles y los tramperos que estaban desperdigados en las regiones del interior. Aunque en la década de 1840, la compañía Hudson Bay intentó prescindir en otras zonas de estos intermediarios, con el fin de monopolizar el comercio, el establecimiento en 1848 del fuerte Rupert, en territorio kwakiutl, reforzó la función que estos indios desempeñaban como intermediarios. En un principio, el fuerte se erigió para proteger la mina local de carbón más que para funcionar como un establecimiento comercial, pero es posible que la compañía les haya permitido a los kwakiutl de Tsaxis que se instalaran allí y que expandieran sus actividades comerciales a cambio de proteger el fuerte contra los ataques sorpresivos de los tsinsianos y de los haidas.

Al mismo tiempo, los kwakwaka'wakw, al igual que otros grupos a lo largo de la costa, se vieron afectados por dos grandes transformaciones. Los cambios demográficos masivos provocaron una de ellas de manera directa;

la otra se debió a que este pueblo quedó inscrito en una economía capitalista y a que tuvo que integrarse a un Estado invasor.

A diferencia de los primeros cálculos que establecieron que la población de los kwakwaka'wakw era de alrededor de 4 500 personas antes del contacto con los europeos (Kroeber 1947, 135), algunos estudios recientes la calculan hasta en 19 000 personas. Según Robert Boyd, en 1835 la población disminuyó a cerca de 8 500 habitantes, en 1862 bajó a 7 650 y, entre 1862 y 1924, se desplomó estrepitosamente a poco más de 1 000 personas (Boyd 1990; Galois 1994). Este desastre demográfico fue provocado por el impacto que tuvieron las frecuentes epidemias y las enfermedades infecciosas (primero viruela, luego sarampión, seguidas de enfermedades venéreas y tuberculosis) sobre una población indefensa en el aspecto inmunológico. Los efectos epidemiológicos se intensificaron por la venta masiva de alcohol barato a la población nativa. La pérdida demográfica se exacerbó aún más debido a la emigración. Esta disminución demográfica coincidió con el florecimiento de la economía monetaria que introdujeron los europeos. La inmigración y la colonización extranjera en la isla de Vancouver siguió llevándose a cabo a un ritmo acelerado, hasta que la población blanca empezó a superar en número a los kwakwaka'wakw en sus propios territorios poco antes de la Primera Guerra Mundial (Galois 1994, 63).

Esta catastrófica pérdida demográfica causó severas presiones en el sistema social y cultural de los kwakiutl; éste se organizaba en torno a jerarquías de rango cuidadosamente establecidas y era necesario ocupar dichas posiciones de una manera confiable. Dado que las epidemias mataron a muchos titulares legítimos de los puestos políticos y rituales, las oportunidades y las tareas del rango intensificaron las presiones y las tensiones sobre los supervivientes. En años recientes, la población ha comenzado a aumentar de nuevo y ahora se calcula que asciende a alrededor de 3 500 habitantes.²

² Esta cifra se basa en un censo efectuado en 1983 que abarcó a los quince grupos, incluyendo a los residentes que vivían dentro y fuera de las reservas (Webster 1990, 387).

Otras transformaciones se derivaron de importantes cambios en la economía política de la región. Hasta 1858, las actividades de caza, captura con trampas y comercialización de pieles que realizaban los indios representaban el sostén principal de la economía de la Columbia Británica; sin embargo, ya en ese entonces, algunos indios habían buscado empleo como trabajadores eventuales en los establecimientos comerciales y en los barcos de la Hudson Bay Company, en el transporte y en las granjas de la compañía. Otros más trabajaban de manera independiente lavando oro, extrayendo carbón de la superficie, cortando árboles y trabajando como estibadores. Las mujeres laboraban como empleadas domésticas y sexoservidoras en los poblados canadienses, tales como Victoria. A partir de 1870, muchos hombres, mujeres y niños trabajaron en las fábricas de conservas, cada vez más mecanizadas, y en las goletas pesqueras. La creciente demanda de proteína barata, por parte de la clase trabajadora británica, fomentó el mercado en expansión del salmón enlatado; lo mismo sucedió, por esa misma época, con la carne de res con maíz, enlatada, que provenía de Argentina (McDonald 1994, 163). Entre 1881 y 1929, se establecieron 17 fábricas de conservas en el territorio de los kwakwaka'wakw (Galois 1994, apéndice 4). A partir de 1875, "la mano de obra asalariada ya era muy importante en muchas familias indias" (Knight 1978, 21). La emigración hacia los centros de trabajo fuera de territorio kwakiutl atrajo mucho a los jóvenes, sobre todo a los hijos menores, que no eran herederos, y a las jóvenes que querían escapar del control de sus padres y de los matrimonios de conveniencia. El trabajo en las enlatadoras también propició la creación de un grupo de reclutadores de mano de obra india, quienes fungían como intermediarios entre las fábricas y los miembros de las comunidades, identificando a posibles trabajadores y adelantando dinero que se devolvería con futuros salarios. Uno de ellos, el jefe kwakiutl Charles Nowell, describió en su autobiografía las actividades que realizó entre 1905 y finales de los años veinte (Ford 1941). A partir de 1870, los indios ya tenían o administraban tiendas, pequeñas granjas y aserraderos, así como equipo para empacar y servicios de transporte. Para 1900, "varios in-

dios eran capitanes y marinos en grandes barcos de vapor” (Knight 1978, 12). James Sewid, de la bahía de Alert, fue uno de estos capitanes y, más tarde, dueño de una flotilla de buques de pesca de arrastre y el jefe de los kwakiutl (véase su autobiografía en Spradley y Sewid 1972). Hoy en día, casi todos los kwakiutl dependen para subsistir de la industria pesquera comercial y mecanizada y, por ende, están sujetos a los cambios tecnológicos y de organización que exige la economía mundial.

Si bien los empresarios regionales y los agentes coloniales controlaban el sector capitalista de las actividades ya mencionadas, las áreas de recursos y los poblados nativos siguieron siendo el hogar de los kwakwaka'wakw quienes trataron de conservar un estilo de vida gobernado por sus propias reglas de organización social y religiosa. En estos lugares, pudieron conservar sus modos de subsistencia tradicional. Pescaban salmón, que abundaba en las aguas cercanas a Tsaxis y al fuerte Rupert, así como arenque, olachen, hipogloso y bacalao. Recolectaban hueva de pescado y mariscos; cazaban focas y marsopas a lo largo de la costa y cabras de las Rocallosas, alces y antes tierra adentro; y recolectaban raíces y bayas. En general el suministro de pescado y de plantas silvestres era abundante, aunque variaba de acuerdo con la estación y la zona. Los periodos de esta abundancia relativa alternaban con épocas de escasez y, a veces, de hambre (Suttles 1962, 1968; Pid-docke 1965; Donald y Mitchell 1975; Ames 1994). Sin embargo, en las dos últimas décadas del siglo XIX, la creciente circulación de dinero también les permitió a algunos kwakwaka'wakw comprar pescado seco o aceite de olachen con dinero en efectivo, en vez de depender de los suministros que provenían de las zonas situadas en los territorios tribales (Galois 1994, 59).

La mayor parte de los alimentos se obtenía durante el periodo que va de la primavera hasta el otoño, cuando la gente se dispersaba hacia los campamentos temporales ubicados cerca de los centros de pesca y recolección. Los kwakiutl llamaban esta temporada *baxus*, secular, mundana. Al final del otoño, la gente regresaba a los pueblos protegidos, a lo largo de la playa, para arreglarlos y pasar allí el invierno; ésta era una época sagrada y liminal lla-

mada *tseka* (pl. *tsetsequa*), que tal vez significa “imitación”, refiriéndose de manera específica a imitar, simular y representar el papel de los espíritus y los poderes sobrenaturales (véase Berman 1991, 691). Este lapso implicaba un importante cambio en la organización y en las actitudes sociales; era una época propicia para llevar a cabo las ceremonias relacionadas con la transmisión de los privilegios de danza; también era el periodo en que la relación que existía entre los seres humanos y los sobrenaturales debía representarse en los actos sagrados de las Ceremonias de Invierno. Sin embargo, fue inevitable que dichos intentos por conservar la alternación tradicional entre las actividades seculares y las sagradas, bajo el gobierno de los jefes legítimos, provocara la censura de las instituciones coloniales, impuestas desde afuera, que cuestionaron estos esfuerzos y crearon dificultades para que continuaran llevándose a cabo. Por lo tanto, todo lo que podemos saber acerca de la sociedad y la cultura de los kwakiutl debe visualizarse en el contexto de presiones demográficas desestabilizadoras y de presiones económicas y políticas que manaron del sistema más amplio y general.

Los dos sectores de la economía y la sociedad (uno controlado por los empresarios capitalistas y el otro por los recolectores nativos de alimentos marítimos) no estaban divididos, sino estrechamente vinculados entre sí. A partir de las décadas de 1820 y de 1830, la Hudson Bay Company, con sus establecimientos comerciales y sus fuertes, estableció contactos con los lugareños a lo largo del litoral. Al igual que otros pueblos de la costa del noroeste, los kwakwaka'wakw participaron en la creación de una “sociedad fronteriza eurocanadiense” en evolución (Knight 1978, 19). Un flujo creciente de dinero en efectivo comenzó a circular en la economía local, permitiendo que nuevos contendientes compitieran con los jefes tradicionales para obtener precedencia y mejorar su posición. Esto hizo que, a finales del siglo XIX, se intensificara la competencia por el derecho a obtener privilegios y que aumentaran las cantidades de bienes que se ofrecían en las distribuciones rituales públicas.

Reconocer que la vida de los kwakwaka'wakw ha sido objeto de importantes transformaciones desde que se estableció el primer contacto, nos ha

obligado a volver a examinar muchas facetas de su cultura, en particular nuestras interpretaciones, bastante estáticas, sobre las motivaciones de los kwakwaka'wakw en el arte y en la religión. Asimismo, nos hemos dado cuenta de que esta cultura, en efecto cualquier cultura, era mucho más heterogénea, tanto en sus prácticas como en sus ideas, de lo que se pensaba cuando se consideró a las culturas como totalidades homogéneas que se reproducían a sí mismas. Según esta perspectiva, todos los kwakwaka'wakw se amoldaban a los mismos patrones culturales, ya fueran jefes o plebeyos, hombres o mujeres. Mas no sólo los miembros de estas tribus reaccionaron de manera distinta ante estímulos cambiantes a lo largo del tiempo; también participaron de un modo diferente en las exhibiciones de poderío y preeminencia social de los dramáticos potlatches que tanto fascinaron a los primeros investigadores. Ciertas evaluaciones posteriores nos hicieron percatarnos de que Boas y Hunt (quien fue educado en el fuerte Rupert como el hijo de una mujer noble tlingit y de un inglés que administraba la tienda de la Hudson Bay Company) se centraron principalmente en los patrones de la nobleza kwakiutl, descuidando "los patrones y el comportamiento de las clases inferiores" (Ray 1955, 139).

Sin embargo, si deseamos saber cómo la elite kwakiutl desplegó su poder recurriendo a las ideas expresadas en mitos y rituales, los textos que registraron estos investigadores pioneros sí tienen un valor particular. Hunt recabó mucha información para este fin, dado que él mismo participaba en el sistema de clases sociales de Tsaxis y estaba muy motivado para fortalecer su posición ante personas que con frecuencia cuestionaron sus esfuerzos por ocupar un rango y obtener reconocimiento (sobre Hunt, véase sobre todo Berman 1991, 15-36). Como era hijo de padre inglés y madre tlingit, lo señalaron como un "pequeño norteno", un forastero; pero fue incluido en los rituales kwakiutl desde la edad de nueve años, gracias a que su tío abuelo materno había ayudado a que hubiera paz entre los tlingits de Tongass y los kwakiutl. Aunque Hunt habló tlingit de niño, aprendió kwakiutl y adoptó estas formas de oratoria. Se casó con una mujer que pertenecía a los rangos

superiores de la elite kwakiutl, adquirió privilegios ceremoniales y patrocinó distribuciones rituales y Ceremonias de Invierno en su empeño por adquirir distinción. Los textos de Boas y Hunt, sobre la iniciación al culto *hamatsa* (caníbal) durante las Ceremonias de Invierno, se basaron en la iniciación de David, el hijo de Hunt y, en 1900, él mismo fue enjuiciado (y absuelto) por participar en un episodio hamatsa en el cual, supuestamente, un cuerpo humano fue mutilado. También aprendió cómo ser un chamán. En sus informes sobre los kwakiutl, Hunt describió la mitología, la lengua y el arte, precisamente las áreas de conocimiento que necesitaba dominar “si quería que él y su legado se presentaran, reconocieran, validaran y legitimaran” (Cannizzo 1983, 54). Muchos kwakiutl llegaron a admirar su profundo conocimiento sobre la “historia-mito” y dependían de él para obtener información sobre los detalles de las historias y nombres de sus familias.³

Si bien la sociedad y la cultura de los kwakwaka'wakw han evolucionado a lo largo del tiempo y manifestado la variabilidad interna, causada por la diferenciación social en cualquier época dada, también se ha vuelto menos fácil hablar de una sola personalidad cultural, que alguna vez se consideró como un elemento común a toda la población kwakwaka'wakw. Esto ha hecho dudar de la caracterización que hizo Benedict sobre la personalidad kwakiutl como “paranoide megalomaniaca” (1934). Al igual que otros investigadores, recurrió a las observaciones y a los textos compilados por Boas y Hunt para elaborar su imagen dionisiaca de los kwakiutl. Muchos de estos textos registran exhibiciones de rivalidad antagónica, que Benedict interpretó como proyecciones sobre el mundo de la personalidad agresiva, “escrita con mayúsculas”, de los kwakiutl. No obstante, el mismo Boas comentó so-

³ Uso el término “historia-mito” para referirme a textos culturales que combinan narrativas sobre la manera en que se establecieron y reafirmaron los fundamentos de la existencia humana, con el flujo de los acontecimientos en las vidas de los individuos y de los grupos. Los kwakiutl llamaban a estos textos *nuyam*, palabra que suele traducirse como “mito, historia” (Berman 1991, 117). Emiko Ohnuki-Tierney usó “historia-mito” para referirse a las descripciones escritas, a instancias del emperador japonés del siglo XVII, con el fin de establecer su origen divino y establecer la introducción del arroz por su diosa ancestral (1993). Yo adopto el término en una aplicación más general.

bre esta interpretación: "Las palabras pertenecen a los kwakiutl, mas no tienen nada que ver con los indios que yo conocí" (en Goldman 1975, 146). Otros investigadores cuestionaron después el enfoque de Benedict, tanto en términos generales como específicos. Hablando en términos generales, ya no es válido establecer conexiones causales directas entre supuestos impulsos psicológicos y los patrones de conducta normalizados de manera cultural. En el caso particular de los kwakwaka'wakw y de los kwakiutl de Tsaxis, me parece peligroso relacionar las formas socializadas de antagonismo, que se usan en los rituales públicos, para hacer una interpretación directa de las diferencias de rango en relación con los impulsos agresivos que supuestamente se derivan de una estructura de personalidad generalizada de los kwakiutl (Drucker 1951; Codere 1956; Barnouw 1980).

LA ESTRUCTURA SOCIOPOLÍTICA

Cada vez que examinamos alguna característica social o política de los kwakiutl, descubrimos muy pronto cuánto se entretrejan los aspectos sociopolíticos de rango, jerarquía, descendencia y sucesión con las transferencias de los títulos ceremoniales y de los privilegios para el matrimonio, así como con las distribuciones rituales de riqueza que conmemoraban las transferencias de estos privilegios de un bando o generación a otro. A su vez, estos acontecimientos se acompañaban de recitaciones y representaciones que vinculaban los sucesos mundanos con las acciones sobrenaturales en el pasado y en el presente. Marcel Mauss, el antropólogo francés, definió este entrelazamiento de aspectos religiosos, legales, morales, económicos y estéticos, que existen dentro de una estructura, como fenómenos sociales *totales* (1954, 1). Aun cuando no equiparemos este múltiple entrelazamiento con la suposición de una *totalidad* global, debemos tener en mente esta simultaneidad al seguir primero un hilo conductor y luego otro dentro de estas redes de conexión. En primer lugar, esbozaré las unidades básicas de esta sociedad. Acto seguido,

analizaré la forma en que se transmitían los derechos de sucesión y de jefatura; después examinaré los patrones de matrimonio y terminaré hablando del potlatch, las distribuciones rituales por las cuales los kwakiutl se dieron a conocer. Todos estos patrones de una sociedad ordenadora se expresaron en relatos y representaciones, que buscaban anclarlos en una interpretación ontogenética sobre su origen; por ello, se incluirán sus premisas e implicaciones cosmológicas en varios puntos de la discusión.

Así, el órgano sociopolítico esencial en la vida de los kwakwaka'wakw era la unidad de lo que Boas llamó *numaym* (plural, *numayma*), una palabra que puede interpretarse como "un grupo de individuos similares" (Berman 1991, 69).⁴ A su vez, estos numaymes constituyeron las tribus. Las cuatro tribus confederadas de Tsaxis estaban compuestas por veinte numaymes en total. Los gwetelas (también conocidos como los kwawkewith o los verdaderos kwakiutl) constituían ocho de estas unidades; los komoyoyes (kwiahkas, kwehas), seis; los kwakiutl de Walas, seis; los komkyutis, tres (Galois 1994, 206-7, 217, 220). Cada numaym comprendía una o más casas construidas en un pueblo para el invierno y consistía "de familias que, en esencia, abarcaban a la unidad doméstica y también a los parientes más cercanos de los individuos que se casaban con los miembros de dicha unidad doméstica" (Boas 1966, 48). Durante el verano, estos grupos se dispersaban hacia sus centros de pesca y recolección de mariscos, los cotos de caza y las parcelas de bayas; y se reunían en un pueblo común cuando empezaba el invierno.

Durante mucho tiempo, se cuestionaron los principios que organizan y estructuran a los numaymes; esto se debe, en parte, al concepto equivocado de que todos los pueblos realmente primitivos son inherentemente igualitarios

⁴ Berman (1991, 62) usa *namimut* (sing.), *natlanamimut* (pl.); Goldman (1975) emplea *numema*; Rohner y Rohner (1970), quienes trabajaron en la isla de Gilford, usan *numina* (sing.) y *numinot* (pl.). Dado que la terminología de Boas está ampliamente reproducida en la literatura existente, seguiré a Wilson Duff (1964), quien usó *numaym* (sing.) y anglicizó el plural como *numayms*. [En esta traducción, se usará *numaymes*, al igual que *potlatches*, siguiendo las reglas del español para pluralizar las palabras. N. de la T.]

y, en parte, a la idea de que todas las relaciones significativas entre los pueblos primitivos se basan, de manera exclusiva, en el parentesco. Incluso hoy en día, existe la difundida creencia de que todos los indios de América del Norte vivían en grupos igualitarios, definidos principalmente por lazos de parentesco (para una crítica sobre este punto de vista, véase Legros 1982; Donald 1990). Sin embargo, los numaymes de los kwakwaka'wakw y de los kwakiutl no eran igualitarios ni estaban constituidos sólo por parientes. Boas fue uno de los primeros en señalar que

los numaymes no deben considerarse como parientes de sangre (salvo los miembros de la nobleza) y en muchos casos los distintos numayma de una tribu no están emparentados entre sí, salvo por algún matrimonio ulterior. Excepto por la familia del jefe, los miembros del numaym no necesariamente se conciben como descendientes del ancestro... parece razonable suponer que los descendientes directos de los ancestros constituyen la nobleza; los demás, aceptados como miembros, son los plebeyos, también llamados "los hombres de la casa" (*bEqwi'l*) del jefe (Boas 1966, 44).

De hecho, cuando la población disminuyó en el transcurso del siglo XIX, los individuos ejercieron cada vez más sus derechos para unirse a jefes que les ofrecían condiciones ventajosas de apoyo y seguridad económica (Hazard 1960, en Harris 1968, 306, 313; véase también Kobrinsky 1975, 38; sobre los nootkas, Drucker 1951; sobre los tsinsianos gitskan, Adams 1973).

Además, los numaymes estaban estratificados en aristócratas, nobles (*nox-sola*) o "simplemente, la clase de los jefes" (Rohner y Rohner 1970, 79, fn.3); los plebeyos (llamados en singular, *bagil*), "hombre de la casa" o *baganam-qalal baganamqal'am*, "sólo un hombre, completamente humano" (Berman 1991, 71); y los esclavos. Una metáfora común, que se empleaba para representar el numaym, lo visualiza como un animal "del cual los jefes y los nobles constituyen la cabeza y las partes delanteras; los plebeyos, las partes traseras" (p. 79). La pertenencia a la clase noble se definía en términos de la cercanía a

la línea principal de sucesión de los jefes. Los primeros cuatro hijos de un jefe y sus descendientes eran aristócratas; al quinto hijo y a su línea se les despreciaba como plebeyos (Boas 1921, 1097; 1940b, 361). Los nobles eran las “verdaderas personas” (Boas 1921, 357); se les distinguía con el sufijo *-lam* o “real, original, totalmente, completamente” que se agregaba al nombre del numaym; mientras que la palabra que indicaba la pertenencia al numaym de los plebeyos carecía de dicho sufijo (Berman 1991, 72). En efecto, a ciertos plebeyos se les rebajaba como parientes colaterales, en las líneas de los jefes, mientras que otros se incorporaban al numaym por medios distintos a los del parentesco. Los esclavos se compraban o se capturaban en las guerras y quizá hayan constituido hasta una cuarta o quinta parte de la población. En general se les consideraba como “forasteros” que no pertenecían a ningún grupo de parentesco local y su lugar estaba por debajo de los plebeyos. En calidad de “forasteros”, se pensaba que eran una forma de riqueza “almacenable” (Mitchell 1984, 46) y se les conservaba como trabajadores o cargadores en el transporte terrestre, símbolos de *status* y mercancías desechables que podían intercambiarse, rescatarse o sacrificarse.

Por consiguiente, un numaym no era una unidad de parentesco donde los miembros pudieran demostrar sus conexiones por medio de la descendencia o de la afinidad. Lo definía la sucesión en el “linaje de clase” de los jefes (Goldman 1975, 40) que llevaba el nombre del ancestro fundador y se rodeaba de grupos asociados y segmentos de grupos, así como individuos de diversos orígenes. La afiliación con el linaje central no era exclusivamente patrilineal ni matrilineal y era posible obtenerla a través de cualquier progenitor. Lo más importante era la conexión con el ancestro primigenio, fundador del linaje central, y la subsecuente donación de alguno de los nombres que pertenecían al numaym a los candidatos que se volvían miembros de él. Estos nombres se “amarran” al individuo que los recibe en las distribuciones apropiadas, los potlatches; lo cual implica que la reproducción, la descendencia y la sucesión se garantizan por medio de la “propagación asexual” en los rituales que realizan los hombres, no por medio de las mujeres que pro-

ducen hijos después del ayuntamiento sexual (Goldman 1975, 140; véase también Shore 1989, 186-87). Aquí también encontramos una importante razón por la que los kwakiutl se resistieron tanto a la abolición del potlatch, dado que el otorgamiento ritual de los nombres y los títulos definía y elaboraba las identidades sociales.

Después de tratar en vano de entender la organización del numaym a partir de los lazos de parentesco, Claude Lévi-Strauss decidió llamarlos “casas”, basándose en el modelo de las casas nobles de la Europa medieval (1979). Al igual que tales casas, el numaym de los kwakiutl basaba la sucesión en un ancestro primigenio, se esforzaba por mantener reservas duraderas de los recursos ecológicos, sacaba privilegios tanto del linaje central como de las líneas de afinidad conectadas por el matrimonio y resguardaba su punto colectivo de honor. La comparación transcultural resulta apta, siempre y cuando recordemos que las “casas” de los kwakiutl estaban estratificadas en distintas categorías de personas que compartían múltiples vínculos, pero que *no* tenían los lazos comunes de parentesco que se exhiben en una genealogía (sobre “The Newer Lévi-Strauss”, véase Adams 1981, 368-70).

Se ha argumentado si estos estratos constituían clases o simplemente marcaban distintas posiciones en una línea continua de rango. Si adoptamos una estricta postura marxista, en donde las clases se determinan por la distinta relación que tienen para controlar los medios de producción, entonces los nobles constituían la *clase* de los jefes, puesto que se reconocía al jefe y a su heredero principal como los dueños / administradores / custodios de los derechos del numaym a las áreas de recursos, productoras de los medios de subsistencia; además ellos podían exigir una parte estipulada del producto cazado o recolectado. Sin embargo, a diferencia de las sociedades basadas en una economía capitalista “madura”, estos derechos no se derivaban de la acumulación del capital obtenido en “una situación de mercado” (Max Weber), sino en criterios de descendencia y en una “posición social” dispuesta en una jerarquía que establecía claras distinciones entre los jefes y su línea principal, los miembros de las líneas secundarias o “cadetes”, “los siguientes”

o plebeyos (“hombres comunes y corrientes nada más”) y los esclavos. En efecto, cuando los jefes renunciaban a su puesto, a favor del heredero designado, se convertían en “plebeyos”, si bien se les acordaba un reconocimiento especial por su cargo anterior. Estas distinciones sociales de rango y privilegio eran, a su vez, “cosmológicas” y se consideraban como atributos de aspectos distintos y desigualdades más generales entre las criaturas vivientes del mundo, incluyendo tanto a animales como a personas. Como lo dijo acertadamente Stanley Walens (1981, 30), para los kwakiutl “no hay igualdad, sólo comparaciones”. Ningún término que esté a nuestra disposición, en el repertorio de la ciencia social, describe de manera adecuada este conjunto de distinciones. La palabra “condición” (el *stand* de Weber) que ha llegado a usarse para designar las distinciones colectivas de clase, en la Europa de la Edad Media y de principios de la era moderna, no nos ayuda en un caso como el de los kwakiutl, dado que dependía de asignaciones categóricas hechas por una autoridad política de rango superior. Así, tal vez en los kwakwaka'wakw podamos categorizar las distinciones que había entre jefes, nobles, plebeyos y esclavos como “clases por posición social”, que a su vez quedaron socavadas y reordenadas debido a las presiones que provocó en la región costera la nueva economía política basada en el capitalismo.

Boas dijo que los kwakwaka'wakw se dividían en veinte “tribus” (1966, 38-41), aunque es mejor considerarlas como grupos locales, compuestos por varios numaymes que se establecían en un pueblo común durante el invierno. Se ha debatido (Galois 1994, 47-50) si los kwakwaka'wakw tenían pueblos de invierno antes del contacto con los europeos o si vivían diseminados en poblados cerca de sus recursos estratégicos o si estos patrones estaban sujetos a una variación local. Sin embargo, hacia la época del contacto, los pueblos de invierno surgen como una forma dominante de establecimiento, en donde cada uno adopta una identidad sociopolítica basada en la adhesión a la línea del jefe del numaym de mayor rango, en un conjunto de numaymes ordenados por rangos. La línea principal de los jefes tribales afirmaba tener un vínculo con un fundador primigenio mítico, donador de privilegios, co-

mo sucedió con los jefes de los numaymes, sin invocar ningún criterio de descendencia común. Algunas tribus estaban compuestas de líneas derivadas de un ancestro común, así como de “individuos de distinta descendencia que pronto se unieron al ancestro. ... En otros casos no existió dicha relación y las líneas representaban grupos locales inconexos” (Boas 1940b, 359).

Estas tribus y sus divisiones constitutivas no eran unidades estables y duraderas; detrás de una fachada de aparente estabilidad podemos percibir el tumultuoso juego de la política de parentesco. Así, los gwetela, la primera de las tribus de Tsaxis, se componía de un linaje principal, los descendientes de Matagila; de las líneas que se derivaban del segundo hijo de Matagila; de dos líneas que habían “bajado” y llevaban a cabo, por separado, la transición del reino sobrenatural en este mundo; de dos líneas que se unieron después; y de otra línea más de refugiados recientes de los kwakiutl de Walas. Estos últimos se fusionaron con los komkyutis después de trasladarse a Tsaxis. La línea que se derivaba del tercer hijo de Matagila se separó del conjunto parental a principios del siglo XIX debido a un pleito de brujería; se llamaban a sí mismos los matilpis y se embarcaron en un curso separado de conquistas. En 1890, los matilpis se unieron a la tribu de los tlawitsis. Otra de las tribus de los kwakiutl de Tsaxis, los komoyoyes/kweehas, se separaron a principios del siglo XIX. Un segmento más se unió a la tribu de los lekwiltok, quienes se trasladaron al sur y al este, a lo largo del Pasaje Interno, en busca de nuevos sitios de pesca y de oportunidades para lanzar ataques y conseguir esclavos entre los salishes de la costa del golfo de Georgia y el estrecho de Puget. El último segmento se unió a los kwakiutl de Tsaxis al trasladarse al fuerte Rupert (Boas 1921, 938-51; 1966, 39; Goldman 1975, 34; Galois 1994, 168-77, 223-35, 250-51).

Las tribus formaron espacios sociales locales para los ordenamientos por rango, los matrimonios y las distribuciones rituales. Además, trece de estas tribus llegaron a reconocer una unidad global, que Goldman llamó la “congregación ritual” kwakiutl (1975, 31-33). Finalmente, las tribus que constituían esta congregación buscaron la precedencia del rango en una escala de diferencias de prestigio, se casaron entre sí y participaron en distribuciones

formalizadas de riqueza. No obstante, el círculo de la congregación no era antiguo; surgió a raíz de que las cuatro tribus iniciales de los kwakiutl se trasladaron a Tsaxis. “Antes de eso”, señala Helen Codere, “no hay nada en las historias familiares que indique que existía un sistema kwakiutl para clasificar, por rangos sociales, a los distintos pueblos, los numaymes que los constituían o las posiciones que tenían los individuos en los numaymes” (1961, 466). Tampoco había “nada que sugiriera que, antes de eso, las cuatro tribus de Tsaxis ocupaban el primer rango y eran las más importantes de todas. Al parecer, la riqueza que ellos fueron los primeros en obtener, gracias a su nueva ubicación en el fuerte, los hizo afirmar que eran los más importantes de todos” (p. 467).

El principio de hacer distinciones entre los miembros de un numaym, basadas en el rango, sí es un elemento antiguo. Cuando las cuatro tribus se reunieron en Tsaxis, superaron a los demás grupos debido a que su localización geográfica les daba acceso a abundantes suministros de salmón, así como la ventajosa posición de ser los intermediarios entre el establecimiento comercial de la Hudson Bay Company, en el fuerte Rupert, y los pueblos de las regiones alejadas. Al principio, restringieron sus distribuciones rituales a sí mismos, desarrollando un patrón de individuos y grupos casados entre sí, aceptándolos como competidores apropiados que tenían un rango más o menos igual en cada nivel de la estructura de los numaymes a través de las tribus y las confederaciones (Kobrinisky 1975, 41-42 y fn.14). De 1870 a 1880, los kwakiutl de Tsaxis que contrajeron matrimonio con los mamalilikullas (mamaleleqalas), los nimpkishes y los tlawitsis (Rosman y Rubel 1971, 143) también comenzaron a invitarlos con frecuencia para que presenciaran los rituales de sucesión y para que participaran en las ceremonias religiosas (Drucker y Heizer 1967, 43). Los ordenamientos por rango aparecieron conforme estos acontecimientos tuvieron lugar entre un mayor número de tribus participantes.

Un esfuerzo paralelo, por clasificar a las tribus según su rango y casar a los individuos que tenían una posición social equivalente, hizo posible la participación en las competencias rituales y en las distribuciones que organizaron las

tribus tsinsianas que se reunían alrededor del fuerte Simpson, cerca de la boca del río Nass (Drucker 1963, 139-40); al parecer, esto se debió a la necesidad común de establecer relaciones más extensas entre las tribus autónomas, en ausencia de una autoridad global. En estas competencias, era inevitable que algunos grupos ganaran y otros perdieran, al menos temporalmente. Así, cuando en el fuerte Rupert los nimpkishes y los mamalilikullas compitieron por el quinto lugar en la serie de rango al distribuir riqueza a los kwakiutl de Tsaxis, los segundos declararon que los nimpkishes “aún no habían ganado el derecho de cambiar su posición” (Ford 1941, 20-21). Los kwakiutl de Tsaxis siguieron ocupando los cuatro primeros rangos, pero los rangos relativos de las tribus situadas por debajo de ellos podían volver a organizarse. Como resultado, los ordenamientos por rango, de las tribus reunidas entre distintos grupos, con frecuencia diferían entre sí; se sometían a revisión cuando los segmentos tribales se separaban de sus grupos natales y se unían a nuevas comunidades anfitrionas. Además, durante los últimos cincuenta años del siglo XIX, los grupos de rangos inferiores usaron con mayor frecuencia la nueva riqueza, que se canalizaba a través de la economía capitalista en expansión, para obtener una posición social elevada al ofrecer más que sus competidores en los sucesos de redistribución (Kobrinisky 1979, 170). En los rituales de distribución de 1895, que presenció Boas, se puso de manifiesto una rivalidad entre los kwakiutl de rango superior y los koskimos de rango inferior (Codere 1961, 473).

LA JEFATURA

De acuerdo con los esquemas cosmológicos prevalecientes, los jefes kwakiutl eran los primogénitos de una línea de primogénitos, que descendía directamente del ancestro fundador que había donado los bienes originales del numaym. Estos bienes comprendían una base de recursos materiales y propiedades como casas, copetes, máscaras, platos de fiesta, relatos de historia-mito y canciones que simbolizaban la reencarnación de los donantes ancestrales y sobrenaturales en el legítimo sucesor. Hasta mediados del siglo XIX, el derecho



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

nían acceso a estos recursos en virtud de su relación jerárquicamente organizada con el jefe y no en virtud de una supuesta igualdad de derechos por formar parte del mismo grupo de propiedad corporativa (Walens 1981, 76). Al mismo tiempo, había un límite para las exacciones de un jefe. Así, se suponía que no debía tomar más de la mitad de la pesca (Boas 1921, 1333-34).

Esta especificación de derechos y obligaciones aclara la forma en que acaso se efectuaban, de manera conceptual, las transferencias de bienes y servicios de los miembros del numaym al jefe. En calidad de administradores de la base de recursos, los jefes también ejecutaban los derechos relacionados con los emblemas del grupo que se derivaban de los donadores ancestrales. Al ejercer estos derechos, personificaban a los donantes sobrenaturales originales. Esta concesión de privilegios implicaba obligaciones. Cuando, en el tiempo cosmológico, los seres humanos se separaron de los animales, estos donadores ancestrales hicieron pactos con los jefes espirituales de los animales. En tales acuerdos, los animales aceptaron abastecer a las personas con alimentos a cambio de que sus vísceras, huesos y sangre recibieran un trato adecuado en un ritual que garantiza su resurrección. En su carácter de realizador del ritual, el jefe era el garante de estos pactos originales.

Así, se conceptualizaba al jefe como anterior al resto de las personas, administrador de los recursos y comunicador ritual con el mundo de los animales. Sin embargo, no sabemos de qué manera esta doble función del jefe moldeó sus relaciones, dentro del numaym, con los demás nobles y los plebeyos. A los herederos de la jefatura se les ordenaba que fueran generosos y cooperativos con las personas que dependían de ellos, pero los preceptos no siempre orientan el comportamiento real. No obstante, quizá los comentarios que Philip Drucker hizo sobre los nootkas (nuu chah nulth), vecinos de los kwakiutl en la costa de la isla de Vancouver que daba al Pacífico, también se apliquen a los kwakiutl. Así, podemos suponer que “la casa del jefe” incluía a dos tipos de “plebeyos”; uno estaba integrado por parientes colaterales que no eran nobles y que de todos modos gozaban de acceso preferencial a los bienes y servicios, con el fin de unirlos más a la persona del jefe;



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

corpóreos de iniciación en las cofradías que llevaban a cabo los bailes durante las Ceremonias de Invierno. Así, el jefe de los tlawitsis le dio a su yerno el baile hamatsa y el nombre T'saxwaxstala; el baile del lanzador y el nombre "El que es grandioso y sobrenatural"; el baile del jefe-tonto y el nombre Umakwulala; el baile del oso *grizzly* y el nombre "Compañero temerario" (Boas 1921, 951-1002). Este cúmulo de derechos se le confiaba a la mujer del beneficiado y se legaba a los hijos varones del nuevo hogar.

El pago de la deuda marital también incluía nombres para los hijos de la pareja, que eran regalos del padre de la esposa y que potencialmente les daban a los nietos y a las nietas posiciones de pertenencia en el numaym natal de la madre. Los nietos podían usar estos nombres para irse a vivir a ese numaym; o bien el numaym los llamaba para integrarlos después. Esto tenía especial importancia si el jefe del numaym de la madre no tenía herederos propios y buscaba un sustituto adecuado entre los hijos de su hija, una condición que debió ser cada vez más común conforme la población sufría drásticas disminuciones.

Es necesario subrayar que los matrimonios no sólo creaban lazos entre esposos, suegros y consuegros, sino también entre los numaymes implicados. Estas relaciones daban a los hijos la opción de asumir los derechos y privilegios que correspondían tanto al numaym de la madre como al del padre. Un nuevo bebé no se asignaba de manera automática al numaym paterno o materno; debía esperar a que se le otorgara un nombre adecuado en una distribución festiva, lo cual legitimaba entonces la afiliación que correspondía a ese nombre. La pertenencia a un numaym también se adquiría al recibir, como regalo, el derecho a un asiento en ese numaym; al reclamar un nombre asociado con otro numaym en el cual se pudiera rastrear un ancestro; o incluso al apoderarse del nombre de un numaym matando a su dueño (Roman y Rubel 1971, 132). No obstante, en todos los casos, el otorgamiento de un nombre debía atestiguar y legitimarse en público, en un acontecimiento distributivo, ante los invitados.

Resulta de igual importancia el hecho de que el reembolso de la "deuda marital" era una "nueva compra" de la mujer que daba fin al matrimonio. Si el



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

plo, Boas 1897, 395-96; 1935, 177; 1940c, 377; 1940f 447-48). Esta impresión se deriva del simple hecho de que los numaymes de los kwakiutl conservaban y elaboraban sus propios y particulares mitos sobre el origen y las historias familiares:

Aunque carece de centralización política, la nobleza kwagul [kwakiutl] lleva a cabo su vida social, política, económica y religiosa dentro de un campo político común. Cada titular de un rango, cada participante, requería una historia y un conjunto de privilegios auténticos, basados en mitos que fueran, al mismo tiempo, distintos de los demás titulares y, sin embargo, reconocibles y aceptables dentro del sistema general. Dado que en el siglo XIX había cerca de cien namimuts [numaymes] de tamaño e importancia variables, dichos requisitos provocaron una enorme proliferación de seres sobrenaturales que aparecían en los mitos (Berman 1991, 129).

Sin embargo, los relatos cosmológicos kwakiutl reiteran temas recurrentes en la ontogenia del poder de los jefes. Estos temas describen la evolución del caos y el desorden hacia un orden de distinciones estructuradas; el surgimiento simultáneo de las distinciones entre animales y humanos, así como las reciprocidades entre ellos; y la prioridad que tenía el jefe en estas transacciones.

En la ontogenia kwakiutl, el "mundo" existe originalmente como un estado primordial de coalescencia caótica (Kobrinisky 1979, 164). Este estado se ve afectado por varios transformadores, tales como el Cuervo (entre los vecinos nortños de los kwakiutl) o el Mink (entre los mismos kwakiutl), quienes diferencian el caos al establecer las dualidades de oscuridad y luz, fuego y agua, humanos y animales, machos y hembras, vida y muerte. Las condiciones de las oposiciones creadas son mutuamente dependientes y, no obstante, antagónicas entre sí. Su interdependencia y oposición simultáneas generan, por una parte, el tiempo y sus incesantes transformaciones en días y estaciones y, por otra, las jerarquías antagónicas de depredadores y presas.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

otros cazadores-recolectores también se aplica a los kwakiutl: "constantemente lidian con la muerte ... La muerte es para ellos una forma de vida" (Woodburn 1982, 187). Sin embargo, los cazadores y los pescadores entienden que dependen de su presa y esta dependencia se recalca en el mito y en el ritual. En la cosmología kwakiutl se considera que tanto los humanos como los animales están atrapados en la alternación de la vida y la muerte. Cuando los humanos mueren, se convierten en alimento para los cuervos, quienes liberan sus espíritus al consumir sus cuerpos. Cuando los humanos cazan animales, éstos aceptan morir; pero con la condición de que los humanos maten y procesen sus cuerpos según el método ritual apropiado, para permitir que sus espíritus resuciten. Así, la adquisición y el consumo de alimentos se rodean de ceremonias que convierten en una responsabilidad moral el hecho de comer con propiedad. Matar, procesar y comer se transforman en una "tarea ritual", en la cual los jefes tienen una responsabilidad especial, en calidad de ejecutivos de los derechos alimentarios que les fueron otorgados a sus ancestros originales. Como el jefe representa a los seres sobrenaturales entre los humanos, "todo el proceso de recolección y distribución de alimentos posee un carácter fundamentalmente sacramental" (Walens 1981, 77). Al realizar el ritual, así como en sus rezos, el jefe preserva el equilibrio apropiado entre humanos y animales y, por lo tanto, es responsable del éxito o el fracaso de la búsqueda de alimentos.

Después de que los humanos se separan de los animales, se enfrentan a fuerzas-espíritus relacionadas con campos particulares de la naturaleza; el Pájaro del Trueno se asocia con el cielo; el Dzonoqua con el bosque, el espíritu Komokwa y Sisiutl, la temida serpiente de dos cabezas, con el mar. Estas fuerzas-espíritus favorecen a los humanos dándoles nombres que se asocian con lo sobrenatural. Los nombres se heredan, se transmiten a través del matrimonio o en los rituales de distribución. Un ancestro dice: "Éstos llegarán a ser los nombres cuando yo venga a tomar mi lugar en este mundo, cuando venga como un hombre a este mundo, aquí" (Boas 1935, 66). Más tarde, los jefes anunciarán sus nombres en las distribuciones, asignán-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

un grupo agresivo que constantemente estaban en guerra con los tsinsianos, los bella coolas y los xaihais, además de que lanzaban ataques sorpresivos para conseguir esclavos (Ferguson 1984, 307). Según Boas, tanto los confederados tsinsianos ("no antes de 1820") como los de Tsaxis ("alrededor de 1830") adoptaron el patrón ceremonial de matar y comer a un esclavo como parte de las Ceremonias de Invierno (Boas 1940a, 383).

Sabemos que, en 1837, los heiltsuk tomaron por la fuerza la danza central y el ciclo de representaciones de la Sociedad Caníbal Kwakiutl y que los llevaron a los kwakiutl de Tsaxis, antes de que éstos se trasladaran al fuerte Rupert (Berman 1991, 259). También se supone que los kwakiutl llegaron a conocer esa danza gracias a los matrimonios interétnicos con los bella bellas y los wikenos (una tribu de la ensenada Rivers) (Boas 1966, 258). La adquisición puede haber tenido resonancia con un tema de canibalismo, que ya estaba presente en la costa noroeste cuando ocurrió el primer contacto con los europeos. En este tema, la vida humana era un artículo de valor que debía consumirse como parte de los emolumentos de la posición social (véase Wike 1984). Antes de que llegara el nuevo Devorador de Hombres, que les fue arrebatado por la fuerza a los heiltsuk, en las Ceremonias de Invierno de los kwakiutl participaba el *Hamshamtse*, un "espíritu de los bosques devorador de hombres" que era más antiguo. Sin embargo, la danza del *Hamshamtse* era la posesión privilegiada de un numaym particular y estaba "relacionada con la jefatura del numaym, igual que el privilegio de invitar a las tribus" (Kobrinisky 1975, 47). No representaba a un espíritu que abarcaba la totalidad del sistema de la iniciación. Las danzas que representaban al Devorador de Hombres no sólo exhibían a un espíritu más dramático y violento que el *Hamshamtse*; tampoco se asociaban con ningún numaym particular. En efecto, "la capacidad de estas danzas para circular y servir a los jefes establecidos como un dispositivo para seleccionar a los candidatos, que querían encabezar una jefatura (un respaldo para la reglamentación marital), puede explicar su rápido ascenso a la primacía ceremonial" (p. 48). De esta forma, Baxbakualanuxsiui' reemplazó a su sucesor como el foco de la ini-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Esto demuestra que la función del jefe implicaba tanto una identificación simbólica con el ancestro fundador como un tipo especial de socialización consagrada. Después, estos elementos simbólicos se volvían útiles para controlar a los advenedizos y para conservar a los sujetos dependientes, incluso a pesar de que las transformaciones provocadas por las presiones de la economía política capitalista debilitaban los soportes materiales del poder de los jefes. A la luz de este contexto, también empezamos a comprender por qué el potlatch y las danzas invernales tuvieron un valor simbólico para detener la creciente invasión europea en el estilo de vida de los nativos. Tal vez Joyce Wilke fue la primera en sugerir que estos rituales albergaban un elemento nacionalista, a pesar de la aparente paradoja de que las culturas de la costa del noroeste hacían énfasis en la manipulación de la riqueza, “mientras que otros grupos de indios americanos reaccionaron con un movimiento de renovación de la fe religiosa”. Ella argumentó que juzgaba necesario reconocer que “esta manipulación era una manifestación terrenal de los poderes sobrenaturales y se relacionaba con el poder sobrenatural”, un aspecto que resulta fácil “perder de vista” debido a que el uso de la riqueza en la costa del noroeste se malinterpretó a causa de “nuestros propios valores culturales” (1952, 99).

EL POTLATCH

Como se dijo anteriormente, las exhibiciones y los regalos de artículos de valor en las ceremonias de distribución con frecuencia se han malinterpretado como patrones de acumulación e intercambio que se generalizan con el capitalismo. La “riqueza” desplegada en estos acontecimientos rituales no representaba un “capital”, en el sentido moderno del término, y los artículos de valor, que se ofrecían o recibían como regalos, en esencia no eran mercancías, ni siquiera cuando la economía capitalista comenzó a inundar a la sociedad nativa. Hubo otro malentendido, relacionado con los anteriores; si la riqueza y los artículos de valor que circulaban en los potlatches representaban capital



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

cuantitativas uniformes para evaluar la riqueza y se convirtieron en la “moneda” universal que se empleó en los rituales de distribución durante el Periodo del Potlatch de Codere, de 1849 a 1921. La creciente aceptación de las mantas de la compañía Hudson Bay también afectó los demás objetos de valor importantes que se usaban en los potlatches, como los escudos labrados de cobre que se regalaban o destruían durante las ceremonias de distribución. Estos escudos representaban grandes múltiplos de mantas. No está claro si tanto la forma como el significado del cobre son anteriores al contacto con los europeos. En las excavaciones que se hicieron en Ozette, en territorio makah, se han descubierto ciertas obras de arte en piedra, que tienen alrededor de 500 años de antigüedad y que guardan un fuerte parecido con los cobres del siglo XIX (Adams 1981, 381). Es probable que, originalmente, estos objetos de valor se relacionaran con la caza de cabezas y los ataques para obtener esclavos, que representarían las cabezas tomadas o a los esclavos asesinados a quienes se colocaba bajo los postes de las casas o los postes con copetes de las “casas” ancestrales. Es posible que el cobre nativo se haya trabajado antes del contacto con los europeos, mas no ha sobrevivido ninguna pieza; todos los cobres que existen se derivaron del material obtenido del revestimiento de los barcos o del comercio.

Necesitamos saber mucho más acerca de las cubiertas de piel, las mantas y los cobres para entender la función que tenían en las transacciones del potlatch. Sin embargo, queda claro que cuando los jefes echaban mantas sobre sus invitados cumplían una doble función agresiva; “hacían valer” sus propios nombres, compitiendo con los individuos que las recibían, y demostraban sus antecedentes para tener precedencia sobre ellos, incluso al conferirles fuerzas vitales. El otorgar fuerzas vitales a los individuos que recibían dichas mantas se expresaba en metáforas de ingesta: se “tragaban a las tribus” a quienes les distribuían o “vomitaban” los regalos (Boas 1966, 192-93). De manera ideológica, el jefe “engrandecía” su nombre de forma agresiva y efusiva, a la vez que multiplicaba las energías vitales de todos.

El mismo tema de antagonismo social se representaba en las distribuciones que incluían los ostentosos cobres. Widerpach-Thor argumenta que, durante



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

entre las personas comunes y corrientes y los poderes sobrenaturales. Por el contrario, los plebeyos siguen siendo “sólo humanos, totalmente humanos” (Berman 1991, 687). Este encuentro con la muerte y la transfiguración corresponde a la “construcción de la violencia de rebote”, en donde el ciclo de la vida, con bases biológicas, se revierte socialmente cuando la violencia y la muerte espiritual se apoderan del sujeto humano; esto lo transforma en una “persona permanentemente trascendental” que regresará al aquí y al ahora, capaz de controlar el presente y de mediar entre la vida y la muerte en el mundo de los vivos (1984).

Si bien la oratoria invocaba repetidas veces las sanciones cosmológicas para mantener el orden de las clases y los rangos sociales, las características materiales y de organización se amoldaban y articulaban con las interpretaciones cosmológicas. Los numaymes (junto con sus lugares de recursos, nombres, asientos y emblemas) se concebían como unidades eternas. Un jefe principal derivaba su poder de su función cimera al administrar tal monopolio duradero. La “propiedad” clasista de los recursos naturales de su numaym, junto con el control de los artículos de valor emblemáticos que le habían legado sus donadores ancestrales, le permitía tomar parte en las demostraciones públicas de su propia categoría. En tanto que representaba a todo su numaym, también afirmaba los privilegios del mismo. Al exhibir en público su derecho a los privilegios, gracias a la descendencia y la sucesión, legitimaba al mismo tiempo sus propios emolumentos y los reclamos a la jefatura de los demás, validando así la jefatura como una institución. En calidad de jefes, los dirigentes de los numaymes y de las tribus organizaban las ceremonias de distribución que tenían lugar cuando las personas, que ocupaban una posición adecuada dentro de sus grupos, recibían o renunciaban a las posiciones sociales que estaban disponibles a los miembros de su clase. Al mismo tiempo, estas distribuciones rituales de bienes, productos y privilegios transmitían las fuerzas vitales de un numaym a otro, gracias a la interacción de los jefes entre sí. Los matrimonios también transferían a las mujeres y los privilegios que ellas portaban de la casa de un jefe a la del otro.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

empresas marítimas japonesas e inglesas. El jefe Assu de los lekwiltok decidió poner fin a su participación en el potlatch para canalizar los fondos a proyectos cívicos como construir casas, instalar energía eléctrica y construir un suministro adecuado de agua (Cole y Chaikin 1990, 163-64). Cuando avanzó la depresión de la década de 1930, menos personas pudieron pagar sus deudas y decepcionaron a sus acreedores. Los jóvenes empezaron a equiparar "el sistema del potlatch" con una fuente de dificultades (Codere 1961, 483). Cuando el potlatch finalmente resurgió, lo hizo en nuevo contexto, el de la identidad nativa.

A pesar de que los jefes perdieron en la lucha por conservar su poder tradicional sobre los recursos y la mano de obra, sus esfuerzos por mantenerlo a través del control del ritual, de las historias-mitos y del arte emblemático tuvieron un efecto duradero. Ayudaron a preservar algunos recuerdos y conocimientos de las familias, de las casas nobles y de las comunidades, así como objetos materiales e insignias reales que se usaron para exhibir sus reclamos y ratificar sus privilegios. Los escultores y los tejedores de las capas de botón también conservaron algunas tradiciones artísticas relacionadas con su pasado y encontraron cada vez más mercados para vender sus obras de arte.

Hoy en día, el fuerte Rupert es un pequeño poblado en donde viven alrededor de 500 personas, mas los cambios políticos y económicos han dado origen a un sentimiento renovado de identidad en los kwakiutl / kwakwaka'wakw, como sucede en muchas de las Primeras Naciones a lo largo de la costa del Pacífico. El hecho de que el gobierno canadiense haya otorgado un mayor reconocimiento a los derechos de los nativos provocó la anulación de las leyes punitivas contra el potlatch en 1951 y, en 1979, los objetos que se habían confiscado en el último potlatch del jefe Cranmer (y que no fueron vendidos) se devolvieron para que se exhibieran en dos nuevos centros tribales. La promoción gubernamental a favor del turismo ha apoyado aún más los esfuerzos por fomentar y exhibir los "recursos culturales" de la zona, gracias al patrocinio de la venta de artesanías nativas, bailes, representa-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

niños y que sólo comían panes de semillas de amaranto y no carne humana en sus supuestos festejos caníbales. Otros, como el poeta mexicano Octavio Paz, consideran la sala mexicana del Museo Nacional de Antropología como una apoteosis tardía del Estado moderno mexicano, centralizado y autocrático. Al repetir el tema de “la pirámide escalonada y la plataforma del sacrificio”, la sala ensalza, en opinión de Paz, “la supervivencia, la vigencia del modelo azteca de dominación en nuestra historia moderna” (1972, 153-54).

El antropólogo no debe exaltar ni condenar, sino explicar. Si se les examina dentro de su propio contexto, la ontología y la cosmología aztecas nos ofrecen una perspectiva sobre un tipo de posibilidad humana... posibilidad que llegó a realizarse en la historia. Desde un punto de vista comparativo, los aztecas son un ejemplo de la construcción de un Estado, en una de las principales órbitas de las civilizaciones del mundo; este ejemplo debe interpretarse en comparación con otros casos de creación de un Estado en las sociedades estratificadas por clases y centralizadas políticamente, no sólo en Mesoamérica, sino también en otros continentes (para dichas comparaciones, véanse Steward 1949; Adams 1966; Wright 1977; Jurtz 1981; Blanton 1996). Por lo general, en la medida en que lleguemos a entender esta ideología poco común, haremos preguntas más pertinentes acerca de la relación entre las ideas y el poder. Esta discusión se enfocará en las conexiones que podríamos establecer entre la ideología azteca y el poder estructural que gobernó la fuerza de trabajo en esa sociedad, basada en las relaciones entre los productores primarios de los tributos y los acreedores de los mismos. Trataré de mostrar cómo las interpretaciones aztecas del mundo están arraigadas en tales relaciones y cómo influyeron en las formas en que el poder se concentró y desplegó.

Lo que sabemos sobre los aztecas depende de muchas fuentes distintas. Se puede aprender mucho del trabajo de los arqueólogos que han explorado las relaciones físicamente evidentes que existían entre la cultura y el medio construido y cultivado del Valle de México. Sin embargo, en relación con la conducta de los aztecas y su posible forma de pensar, dependemos casi por completo de los informes de los españoles que conquistaron esa tierra en 1519



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

también usaban los demás al referirse a los habitantes de la ciudad de Tenochtitlan. Alrededor de 1500 d.C., Tenochtitlan era una ciudad-estado, entre muchas otras que en ese entonces existían en el Valle de México; incluso en la cima de su poder formó alianzas con otras ciudades-estado, como Texcoco y Tlacopan. Sin embargo, llegó a ser el Estado más populoso e importante y el poder político de mayor rango en la región. Es la ciudad-estado del Valle de México que se ha descrito mejor; por lo tanto, será nuestro punto de referencia en esta discusión.

LOS TENOCHCAS EN EL TIEMPO Y EN EL ESPACIO

Para comprender a este pueblo, debemos situarlo en la historia, rastrear el curso de sus humildes orígenes hasta su aparición como el núcleo de un Estado expansionista. Esta explicación esbozará los principales cambios en la organización del Estado y la sociedad, subrayando algunas de las fuentes de conflicto y desorden que acompañaron tales transformaciones. Luego, examinaré la forma en la que los textos disponibles describen la centralización del orden cósmico en Tenochtitlan y analizaré algunas de las importantes implicaciones ideológicas de esta descripción. En particular, intentaré explicar la manera en que las ideas determinaron las relaciones entre la clase y el poder, en esta sociedad.

LOS ORÍGENES

Antes de que los tenochcas tuvieran una identidad étnica o política, Mesoamérica ya había sido testigo de varios ciclos de crecimiento demográfico, expansión de la colonización y centralización política seguida del descenso demográfico, la contracción de la colonización y el desmembramiento político. Los tenochcas aparecieron en el Valle de México a raíz de la desintegración del Estado militar "tolteca", después del año 1000 d.C. Debemos hacer énfasis



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

dirigentes de la comunidad y el culto de su santo patrono (Smith 1984). Sin embargo, desde el principio, no sólo fueron agricultores; también participaron en el comercio, sobre todo después de que una crisis en el sistema hidrológico provocó inundaciones en 1382 y 1383 (Calnek 1972a). En su nueva localidad, asentaron las bases de dos reinos políticos distintivos, situados a corta distancia uno de otro, México-Tenochtitlan (los tenochcas como tales) y México-Tlatelolco. Los habitantes de estas dos ciudades se llamaban “aztecas” y compartían un mito de descendencia común y de procedencia de Aztlan. Sin embargo, siempre tuvieron relaciones conflictivas y se separaron durante la primera mitad del siglo XIV, a causa de un pleito sobre la distribución de las tierras (Davies 1980, 39). Cada uno se convirtió en una ciudad-estado independiente. Tlatelolco hizo énfasis en el comercio, tenía un gran mercado y creció para convertirse en un importante centro de actividades mercantiles, económicas y rituales, mientras que Tenochtitlan se dedicó a hacer la guerra. Al principio, debido a que dependían de otros poderes en la cuenca, las dos ciudades-estados aceptaron el gobierno de sus vecinos más poderosos; el primer *tlatoani* (“vocero” o gobernante) de Tenochtitlan provenía de la ciudad tolteca de Culhuacan; Tlatelolco recibió a su primer dirigente de la dinastía tepaneca situada en Atzacapotzalco, que entonces era un poder en ascenso en el valle, y los nobles de ambas ciudades se integraron a los rangos de la elite de Atzacapotzalco a cambio de sus servicios militares (Calnek 1974, 201-2). Sin embargo, medio siglo más tarde, en 1428, los tenochcas, al igual que los tlatelolcas, se rebelaron contra este centro hegemónico, se adueñaron de sus recursos y utilizaron esta nueva riqueza para apuntalar, por separado, sus trayectorias políticas.

EL CAMINO HACIA EL IMPERIO

Atzacapotzalco significa “lugar de los hormigueros”, Ciudad Hormiguero; sin duda esta metáfora se usó para describir la agitada y apiñada vida de lo que era entonces la ciudad más importante de la región (Durán 1967, 2: 101). La



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

para convertir el valle en un lugar seguro para el cultivo, fue necesario hacer terraplenes en los cerros de los alrededores, además de construir presas, canales y acueductos para mantener estables los niveles del agua; el objetivo era evitar que se ahogaran las chinampas y protegerlas de la afluencia de las aguas saladas del Lago de Texcoco.

La victoria sobre Atzacapotzalco le permitió al gobernador tenochca comenzar la construcción de este sistema hidráulico para controlar el abastecimiento de agua lacustre (Palerm 1975, 72). Después, la captura de la zona sur de las chinampas hizo que Tenochtitlan recibiera de allí casi las dos terceras partes de su suministro alimentario (Parsons 1976, 254). Por último, el control del lago implicaba dominar el sistema de transporte lacustre y de los miles de canoas que lo hacían posible. Estas canoas transportaban alimentos y otros recursos a la capital, desde cualquier parte del Valle de México, y llevaban mercancías de la capital a las orillas del lago. El control de éstas convirtió los muelles de desembarco en una fuente de trabajo para los cargadores provenientes de las regiones de Puebla, Morelos y Toluca, situadas más allá de las montañas que circundaban el valle (Hassig 1985, 60-66). El mayor control del sistema lacustre, por medio del cultivo hidráulico y del transporte por agua, unificó aún más la cuenca y sentó las bases ecológicas para la expansión de los tenochcas.

Este cambio hacia las fuentes externas de abastecimiento afectó la naturaleza de la ciudad victoriosa, volviéndola mucho más cosmopolita que las ciudades-estados de los alrededores. A pesar de que se construyeron otras obras hidráulicas, para asegurar la base de subsistencia del creciente y populoso conjunto de distritos urbanos, la cantidad de especialistas dedicados a distintos oficios y servicios administrativos creció a expensas del número de agricultores. Esto, a su vez, fortaleció los intereses que impulsaban la expansión de la producción de artesanías y del comercio, reforzando el ímpetu político y militar de ampliar las fuentes externas de suministros y materias primas (Calnek 1976, 290-91).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

punto en el que se cruzaban las cuatro direcciones cardinales con el eje vertical que unía el cielo con la superficie de este mundo y el inframundo.

El arte y la arquitectura del distrito ceremonial central buscaba transmitir de varias maneras los mitos fundadores de la creación (Carrasco 1982, 160-70). Adoptando características de diseño de Teotihuacan, Xochicalco y Tula, los dirigentes tenochcas señalaron su continuidad con los estados y las elites dirigentes del pasado, afirmación que se apoyaba en el hecho de que habían incluido varias ofrendas de reservas secretas de reliquias, que provenían de las culturas mesoamericanas extinguidas mucho tiempo atrás. Los objetos de fauna marina de las costas del Pacífico y del Golfo servían para vincular el complejo del templo con las murallas del mar que, se creía, conectaban esas dos costas con el cielo. (Sobre el simbolismo de la estructura y las ofrendas del templo, véanse Broda 1987a; Broda, Carrasco, Matos Moctezuma 1987; Matos Moctezuma 1987; Umberger 1996.)

Los dos santuarios, que coronaban la plataforma de la pirámide, estaban dedicados respectivamente a Tlaloc, dios de la tierra y de la lluvia, y al dios guerrero Huitzilopochtli. Acaso el santuario de Tlaloc representara su “montaña de subsistencia”, el almacén del que el dios todopoderoso Quetzalcoatl robaba granos para que los humanos los usaran durante el ciclo del Quinto Sol. El santuario de Huitzilopochtli, que de ser un hombre-dios había pasado a ser un “hijo” divino de Tlaloc, representaba el mítico Coatepec, el Cerro de las Serpientes. Éste era el lugar de la victoria sangrienta de Huitzilopochtli sobre su hermana rival, Coyolxauhqui (Cara pintada con cascabeles); por extensión metafórica, simbolizaba las victorias de los tenochcas sobre cualquier esfuerzo que pretendiera crear una disensión interna.

A Itzcoatl le sucedió Motecuzoma I, cuyo medio hermano Tlacaelel ascendió al puesto de administrador imperial en jefe o *cihuacoatl*. Motecuzoma comenzó su reinado dando inicio a la reconstrucción del Templo Mayor de Tenochtitlan. Solicitó las contribuciones de los mandatarios de las ciudades vecinas, lo cual era una prueba de lealtad política y un acto de piedad (Hassig 1988, 159). Todos obedecieron, menos Chalco y Tlatelolco. Después de afian-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

naza. En la práctica, perfeccionaban la destreza militar y proporcionaban cautivos para el sacrificio. Como una forma de guerra de baja intensidad, estos acontecimientos militares no absorbían grandes cantidades de energía ni recursos y permitían que los combatientes hicieran conquistas más importantes en otros lugares (Hassig 1988, 128-30).

La valentía y el desempeño positivo en el campo de batalla se recompensaban con las condecoraciones apropiadas. Ante la insistencia de Tlacaelel, a los guerreros ya no se les permitió comprar sus joyas y plumas en los mercados, sino que el gobernante se las daba como regalos (Durán 1984, 2: 236). Esto centralizó el sistema de las recompensas militares y políticas en manos del dirigente. El palacio recibía, como tributo, capas muy finas y artículos elaborados con plumas. Luego, los plumistas embellecían la vestimenta militar y los escudos con diseños para exhibir las distinciones de categoría, rango y emblemas (Broda 1978). Después, el gobernante entregaba estos valiosos objetos como recompensas por las hazañas militares.

La asignación a un rango dependía principalmente de la cantidad de cautivos que un guerrero hubiera capturado en el campo de batalla; la captura de cada preso adicional se reflejaba en el manto y las prendas de vestir, la pintura del rostro, el corte de cabello, las joyas, las insignias y la armadura que se le daban al vencedor. Después de que el guerrero trajera cuatro prisioneros, los regalos por honores adicionales dependían del origen de los cautivos. Se valoraba mucho a los prisioneros originarios de las ciudades-estado de Atlixco, Huexotzinco y Tliliuhquitepec, situadas en la región de Puebla y Tlaxcala, al este de Tenochtitlan; y cada captura adicional de un preso que provenía de estos lugares se premiaba con nuevos títulos, prendas de vestir y emblemas (Hassig 1988, 39-40). Con frecuencia, estas ciudades formaban alianzas con Cholula y Tlaxcala contra los tenochcas y acordaban librar "guerras floridas" con ellos. Al mismo tiempo, compartían mitos con un origen común, en la mítica fuente de los pueblos nahuas de Aztlan o Chicomoztoc. Por el contrario, los prisioneros de otras regiones no eran tan apreciados. Tlacaelel consideraba que la gente de Michoacán, de Yopitzin-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

cósmico, que el gobernante tenochca debía mantener. Recurriendo a la información que proporcionó Hernando Alvarado Tezozómoc, acerca de la dedicación del Templo Mayor que Ahuitzotl reconstruyó en Tenochtitlan, Rudolf van Zantwijk ha demostrado que, al igual que el esquema del templo correspondía a las capas y direcciones del orden cósmico, los distintos grupos de participantes se colocaban de modo que pudieran representar sus funciones dentro de dicho orden. Ahuitzotl, el gobernante, y sus invitados reales iniciaban la ronda de sacrificios que luego retomaban y terminaban varios sacerdotes asociados con los distintos templos (1985, 200-220).

EL SACERDOCIO Y EL CALENDARIO

Las fuentes disponibles abordan con recelo la función del clero y todavía hay mucho que descubrir al respecto. En las primeras etapas del periodo azteca, la cantidad de especialistas religiosos parece haberse restringido a un puñado de "portadores de dios" (*teomama*) quienes, en estado de trance y en visiones, hablaban con su dios particular. Cuando el Estado se centralizó y logró consolidarse durante los últimos cincuenta años del siglo xv, el clero se hizo mucho más numeroso, especializado y jerárquico, tanto para servir a una cantidad creciente de seres sobrenaturales, como para realizar distintas tareas (Katz 1969, 371-76). Varios tipos de sacerdotes organizaban y oficiaban en los rituales, incluyendo aquellos en donde se hacían sacrificios humanos; administraban la riqueza que se acumulaba en las tesorerías de los templos; enseñaban en las escuelas; escuchaban confesiones y prescribían penitencias.

Sin embargo, esta lista no excluye una discusión sobre las funciones sacerdotales en la sociedad tenochca. Aunque las rutinas sacerdotales estaban formalizadas y se asignaban a campos particulares, también se relacionaban con otras importantes actividades que afectaban a toda la sociedad. Mientras cada secuencia del ritual hacía participar a los sacerdotes de una deidad particular, junto con grupos laicos de simpatizantes religiosos, los rituales también se coordinaban entre sí a través del ciclo calendárico. Este ciclo, a



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

llegado a representar las ideas mesoamericanas acerca del “centro” sociocósmico “ideal”, basado en la agricultura, la vida citadina y el gobierno sabio (para interpretaciones pertinentes, véanse Willey 1976; Carrasco 1982; Florescano 1995). Vistas bajo esa luz, las invocaciones a Quetzalcoatl promovieron una crítica abierta o encubierta de las políticas que seguían los líderes tenochcas y, acaso, despertaron ciertas dudas en la mente del soberano.

Cuando las reservas locales se agotaron durante la hambruna de 1454, nobles y plebeyos se vieron afectados por igual; esto hizo que el gobernante permitiera que la gente saliera de la ciudad para buscar comida por sus propios medios, en las tierras bajas de los totonacos. Muchos murieron de hambre en el camino o vendieron a sus hijos como esclavos para obtener alimentos.

Esta fue la época en que compraron personas; compraron hombres. Los comerciantes eran aquellos que tenían mucho, que prosperaban; los ambiciosos, los bien alimentados, los codiciosos, los tacaños, los avaros que controlaban la riqueza y la familia, los guardianes, los malvados, los mezquinos, los egoístas. En los hogares de [los comerciantes] se amontonaban, volviéndose siervos, entrando en una casa tras otra... los huérfanos, los pobres, los indigentes, los menesterosos, los mendigos, los limosneros, que estaban hambrientos y famélicos; que así se dormían, así despertaban; que no encontraban nada y no iban a ninguna parte; que en ningún sitio encontraron descanso, alivio o remedio. En esa época, uno se vendía a sí mismo. Uno se comía a sí mismo; uno se tragaba a sí mismo. O bien uno vendía y entregaba en esclavitud a su querido hijo, a su amado hijo (Sahagún 1950-1969, 7: 23-24).

Medio siglo después, el último gobernante tenochca todavía usaba su tesoro para redimir a los hijos de los nobles que habían sido vendidos como esclavos.

El año de 1455 produjo una cosecha abundante y se llevó a cabo la ceremonia del Fuego Nuevo para inaugurar otro ciclo de cincuenta y dos años



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

con sus cuotas de bienes y servicios, y los guardianes a lo largo de las fronteras del imperio no siempre vigilaban estas murallas con la dedicación que exigía el tlatoani tenochca. En cualquier caso, la ausencia de un ejército permanente (Davies 1980, 186-87) hizo que fuera muy importante mantener la motivación militar, en el centro de un elevado nivel de disponibilidad, por medio de guerras continuas, consideradas como una forma de vida.

Al final, a pesar de invocar la promesa de Huitzilopochtli de convertirlos en los amos de la tierra, los tenochcas perdieron varios combates. Sufrieron una penosa derrota en su campaña contra los tarascos, en 1479-1480, y perdieron alrededor de 21 900 hombres (Durán 1967, 2: 284-85). En 1481, se vieron obligados a declarar un empate cerca de Metztitlan, lugar donde se refugiaron repetidas veces los nobles disidentes del Valle de México. Nunca pudieron someter a Tlaxcala. Cuando los españoles aparecieron en la escena mesoamericana, muy pronto contaron con el apoyo de los rivales y los súbditos de los tenochcas; los españoles debieron su victoria final tanto a sus aliados nativos como a sus armas de fuego.

Por último, aun a pesar de que las fuentes españolas hablaron con admiración de la conservación de la ley y el orden en el reino tenochca durante los años anteriores a la conquista, el control social a veces se tambaleó. Un importante conjunto de textos tenochcas incluye las “palabras de los antiguos” (*huehuetlatolli*); eran discursos formales que los oradores, capacitados en los calmecac, daban en las festividades públicas. Entre los muchos temas de estos discursos ceremoniales, se alababa al “buen gobernante”, “el buen padre”, “la buena esposa”, “el buen comerciante” y se vituperaba a los “malos” gobernantes, padres, esposas y comerciantes a quienes los tenochcas sin duda identificaban con facilidad. Las leyes eran duras y severas, pero había ladrones, asesinos, traidores e incluso jueces corruptos; cuando se capturaba a estos últimos, se les encarcelaba en cajas de madera para luego ejecutarlos, “para que los jueces caminen con temor” (Sahagún 1950-1969, 8: 42). Los supervisores del mercado, que vendían artículos robados y no informaban a los clientes sobre el origen de su compra, también eran ejecutados (8: 69).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

En tercer lugar, las deidades deben crear un nuevo sol. Se reúnen en Teotihuacan, alrededor de un horno divino encendido y esperan a que uno de ellos salte a las llamas, destruyéndose a sí mismo para luego elevarse como el nuevo sol. Un segundo voluntario, que pierde valor y no salta primero, es relegado a la posición de la luna. La deidad valerosa, transformada en el sol, asciende al cielo, pero permanece allí, inmóvil. Para impulsar al nuevo sol en su camino por el cielo se requiere nada menos que la inmolación de todos los dioses allí reunidos. En algunas versiones del mito, se inmolan de manera voluntaria; en otras, un dios omnipotente los sacrifica en masa. A partir de ese momento, el astro se embarca en su trayectoria. "Y cuando el sol se elevó, entonces todos [los dioses] murieron para que el sol pudiera llegar a ser. No quedó ninguno que no hubiera perecido" (Sahagún 1950-1969, 3: 1). En palabras de David Carrasco, "es un mito que no sólo versa sobre un sacrificio, sino sobre un repentino incremento en los sacrificios humanos" (1987, 135). Cuando el sacrificio masivo de los dioses en Teotihuacan puso en movimiento al sol, el tiempo se desplegó, alternando entre el día y la luz, la noche y la oscuridad, oscilando entre la temporada de lluvias y el tiempo de las cosechas, la temporada de secas y el tiempo para hacer la guerra. El Quinto Sol, el ciclo del tiempo tenochca, había llegado.

Este relato sitúa el sacrificio humano masivo al inicio del nuevo orden sociocósmico y, además, legaliza el ritual prototípico que asegurará su perpetuación. Juntos, el mito y el ritual anuncian la función de la guerra para

comentado, que existe ahora, al parecer no se compuso sino hasta treinta y cinco años después, en la década de 1560. Es muy posible que el mismo Sahagún haya redactado el texto español; según este autor, el texto nahua, escrito en el náhuatl literario clásico se compuso con la ayuda de "cuatro ancianos muy adeptos, instruidos en su lengua y en todas sus antigüedades" (en Dibble 1974, 229). Es posible que el trabajo editorial también haya moldeado el documento para intensificar su dramatismo; el historiador James Lockhart ha dicho con razón que lo sitúa a "uno en las obras religiosas nahuas destinadas a representarse frente a un auditorio" (1992, 205). Así, es posible que el texto ofrezca una clave, quizá una clave importante, para esclarecer las interpretaciones que motivaron este estilo de vida; pero es una clave que debe usarse con precaución. (Véase también Mignolo 1995, 96-122.)



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

El significado central de *ixiptla* puede traducirse como “disfraz”, como alguien que aparece “disfrazado de”, en el sentido dual de ataviarse con los emblemas y la ropa de otra persona y adoptar el comportamiento que se asocia con el traje. Las ropas y las formas de conducta desaparecen, cuando termina la ocasión para exhibirlas. Así, el humano que personificaba a un dios se pintaba la cara, usaba los atavíos de ese dios y caminaba con un paso distintivo para representarlo mejor. Se pensaba que, al hacerlo, no sólo actuaba en el papel del dios; “el dios surge en él”. Al final de cada mes, él o ella era sacrificado, “para que su fuerza renazca de nuevo con una nueva potencia ... Si los dioses no murieran, su fuerza declinaría en una progresiva senectud” (López Austin 1980, 1: 434). Brundage contó que, en una ronda anual, se sacrificaban cincuenta y siete personificadores de dioses en Tenochtitlan, cifra que no incluye a los *ixiptlas* a quienes se sacrificaba en grupos (*cihuateteo*, mujeres divinas malévolas; *centzonhuitznahua*, los cuatrocientos sureños, compañeros de Coyolxauhqui; los dioses del fuego; *tlaloque*, las deidades de la lluvia) (1985, 47).

Los cautivos destinados al sacrificio eran capturados por los guerreros tenochcas en combates directos con sus enemigos o bien eran regalos o pagos tributarios que hacían los estados subalternos (Smith 1996, 148-49). Se inmolaba a los prisioneros en rituales que tenían una recurrencia anual, en

“ojo” (Karttunen 1992, 121). *Xip* es un elemento en muchos compuestos y significa “pelar, rasurar, despellejar”; *xipehua* es un verbo transitivo que significa “despellejar, pelar, descascarar algo”; *xipetzoa* es “desnudar, quitarse la ropa”; *xipintli* es el prepucio del hombre. Sahagún traduce *ixiptla* como “representante”; Molina tiene la palabra *ixiptlayotia*, “representar a alguien” y también “hacer algo a la imagen de uno”. Dicho “representante” o “sustituto” no siempre tenía que ser humano. La gente creaba imágenes de los dioses con pasta de amaranto (Sahagún 1950-1969, 1: 22), les daba forma de montañas con dientes de pepitas de calabaza y ojos de frijol negro y se las comía de manera ceremonial; o un día-signo podía representarse con un *ixiptla*, una imagen que recibía su nombre de ese día-signo y podía recibir ofrendas (Clendinnen 1991, 251). Y no todos los *ixiptlas* humanos morían sacrificados. A los altos sacerdotes que personificaban a los dioses en Tlacaxipeualiztli, el Desollamiento de los Hombres, se les llamaba *ixiptlas*, “los que personifican, los apoderados, los lugartenientes, los delegados de los dioses”. La palabra también se aplicaba al hijo de un padre cuando su padre moría o a los emisarios reales (Sullivan 1994, 209).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

ficarlos de manera ritual. Dice Durán que, al llevar a cabo estas obligaciones, “se consideraban como las imágenes de los dioses y cualquier honor que se les daba a los dioses se les confería a ellos” (1964, 44). Como imágenes divinas, tenían derecho a comer la carne de las víctimas del sacrificio.

Aunque se sacrificaba a los prisioneros extirpándoles el corazón, para que éste impartiera sus palpitaciones y así ayudara a impulsar al sol en su curso, los guerreros nunca realizaban los sacrificios. Los sacerdotes, designados por el Estado, o bien, en ocasiones especiales, el mismo gobernante, eran quienes llevaban a cabo esta tarea. Ningún otro individuo salvo el gobernante (incluyendo a cualquier posible hombre-dios sacralizado) podía comunicarse directamente con los dioses por medio de esta matanza ritual. La conexión entre el sacrificio de los prisioneros con la función del gobernante resulta evidente.

El gobernante era “el corazón de la ciudad”, el *ixiptla* o la encarnación de los dioses. Se “alimentaba” con los sacrificios (Sahagún FC en Sullivan 1980, 235). El guerrero entregaba el cráneo de su cautivo al Estado, para que lo colocaran en la rejilla de los cráneos junto al templo, y le ofrecía un muslo (una parte del cuerpo que estaba especialmente cargada con energía sobrenatural) al gobernante. El segundo muslo le pertenecía al guerrero, para que lo exhibiera de manera conspicua en el patio frente a su casa como emblema de su valor y como reliquia llena de potencia divina (*malteotl*). El resto del cuerpo también le pertenecía y podía cocinarlo para sus invitados. Se pensaba que el preso sacrificado era un *teomiqui*, aquel que “muere como los dioses”. Se creía que su carne “estaba realmente consagrada y bendecida. Se comía con respeto, con ceremonia y moderación... como si fuera algo del cielo. Los plebeyos nunca la comían; [estaba reservada] a las personas ilustres y nobles” (Durán 1971, 191).

Este patrón de obligaciones y privilegios no era exclusivamente tenochca; también lo seguían los nobles de las otras ciudades-estados. Estas elites nobles interactuaban de manera política y económica, por medio del matrimonio y de lo que Michael Smith (1986) llama “los rituales periódicos de



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

entre la Tenochtitlan conquistadora y las poblaciones conquistadas carecían de estas connotaciones de moralidad. Tenían un nombre diferente, *tlacalaquilli*.

LOS COMERCIANTES

Tenochtitlan también era el hogar de muchos comerciantes, incluyendo a los de medio tiempo o tiempo completo, y negociantes profesionales de tiempo completo que realizaban sus actividades a gran escala y a larga distancia. Los comerciantes profesionales o *pochteca*, que eran más de 10 000 (Sanders 1992, 286), vivían en barrios y asociaciones vocacionales propias que atraían miembros no sólo de Tenochtitlan, sino también de Tlatelolco, el vecino de Tenochtitlan, que había formado originalmente una ciudad-estado independiente cuya base era la organización comercial. Las asociaciones tenochcas y tlatelolcas tenían lazos con los grupos de mercaderes en las ciudades-estados dentro del Valle de México y allende. Poseían casas y bodegas en esas ciudades y las usaban como puntos de salida y de regreso para viajar a las dos costas y al sur, quizá hasta Guatemala. Con frecuencia viajaban junto con los comerciantes de otras ciudades.

Quizá la identidad y la organización de los pochtecas fueran anteriores al surgimiento de Tenochtitlan. Miguel Acosta Saignes pensaba que eran de origen tolteca o incluso pretolteca, pues compartían muchos rasgos con las culturas de la costa del Golfo y tenían organizaciones en varias ciudades asociadas históricamente con los toltecas (1945). Su papel se volvió cada vez más importante gracias a la expansión del dominio de Tenochtitlan y un suministro cada vez mayor de plumas preciosas, joyas, prendas decoradas y emblemas fluyó a través de las manos de los pochtecas hacia las arcas del gobernante de Tenochtitlan, para que las repartiera y, así, honrara a los funcionarios y recompensara a los guerreros. Este comercio pochteca de artículos de lujo daba servicio, ante todo, al palacio y a la nobleza. No obstante, no sólo comerciaban plumas de turpial y adornos de ámbar para los labios o capas con diseños de cabezas de águila. También traficaban con esclavos y



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

das de los hombres inferiores y pobres y que el sacrificio de los seres humanos (cautivos, prisioneros y esclavos) era la oblación de los grandes señores y de los nobles" (1971, 227).

DISCUSIÓN

Al examinar el caso de los aztecas o tenochcas, vemos que el nexo entre el poder y las ideas se sitúa en su cosmología, la cual tenía implicaciones profundas en la formación, mantenimiento y expansión de su Estado. Esa cosmología apuntalaba la jerarquía de las relaciones sociales de los tenochcas, creando un orden sociocósmico que dioses, nobles, plebeyos y esclavos ocupaban de acuerdo con una serie graduada, en donde cada grado distintivo tenía derechos y obligaciones correspondientes.

La organización política, que se convertiría en el Estado azteca, nació como una agrupación pobre y marginada de mercenarios, que ofrecían sus servicios militares a los gobernantes más poderosos a cambio de que se les permitiera instalarse en sus territorios. Desde estos orígenes, en apariencia poco auspiciosos, la organización política se desarrolló a lo largo de un siglo y llegó a ser un formidable poder político y militar. El punto crucial en su ascenso a la dominación fue la rebelión que organizó una facción militar de los líderes tenochcas contra el gobernante de Atzcapotzalco. Su exitoso resultado colocó el poder real en manos de un grupo nuclear de nuevos líderes, relacionados entre sí tanto por el parentesco como por un interés común de ejercer y expandir el poder soberano.

La ideología desempeñó una función especial en el crecimiento de este Estado centralizado y centralizador. Los nuevos dirigentes reescribieron su historia para impedir la propagación de "falsedades" y para asegurar el monopolio de las versiones elitistas de la "verdad". Estas verdades sostenían el derecho de los tenochcas de ser los herederos de las anteriores civilizaciones "toltecas" de Tula y Teotihuacan. Las nuevas narraciones volvieron a contar



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Henri Hubert y Marcel Mauss, los alumnos de Émile Durkheim, propusieron otra importante explicación del sacrificio. Buscaron sustituir las teorías evolutivas de los orígenes con un esquema universal del sacrificio. Al hacerlo, siguieron a Durkheim en su distinción absoluta entre el campo de lo sagrado y el campo de lo profano y explicaron el sacrificio como un medio para unir los dos mundos gracias a rituales de "sacralización" y "desacralización". Este esquema no explica el sacrificio azteca; los tenochcas no separaban el reino sagrado del mundo profano, pues consideraban que todo el universo estaba constituido por fuerzas interactivas y animadas... sobrenaturales, humanas e inorgánicas. De manera similar, Luc de Heusch afirma que el esquema de Hubert y Mauss no se aplica al África, tal vez porque sacaron su material ilustrativo del sacrificio védico hindú y grecorromano (1985, 4). Este autor esgrime razones convincentes contra la búsqueda de un "esquema universal formal" único que explique el origen del sacrificio en general, defendiendo el reconocimiento de una pluralidad de patrones de sacrificio. Un modelo podría centrarse en la inmolación de animales para restablecer el orden sociocosmológico, otro en el asesinato ritual de reyes consagrados (o de sus sustitutos animales) para asegurar la fertilidad, otro más en el sacrificio como pago de una deuda cósmica primordial: éste es el patrón que mejor se ajusta al caso de los tenochcas.

Sin embargo, queda sin responder la pregunta de si el "sacrificio" llegó a ser un fenómeno unitario transculturalmente, caracterizado por rasgos comunes distintos a la matanza y ofrenda de alguna planta, animal u organismo humano. En vez de eso, el material tenochca sugiere que la definición misma de matar, ya sea en el sacrificio, la guerra, la ejecución por parte del Estado o la venganza y el asesinato, depende en gran medida de los aspectos simbólicos culturales específicos de la sociedad. Cualquier explicación del sacrificio tenochca debe tomar en cuenta sus interpretaciones cosmológicas acerca de la capacidad creativa y transformadora de la violencia, así como del uso que se hizo de estas ideas en su ideología imperial.

Esa ideología representaba el sacrificio no sólo en circunstancias propias, sino como un medio para asegurar la "vida". Esto evoca un vitalismo más



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

debemos intentarlo, aun si nuestros esfuerzos sólo resultan ser parciales y no concluyentes. Es una forma de recordar; también puede ayudarnos a delinear nuestras orientaciones en el futuro.

Abundan los desacuerdos sobre la manera de entender este violento Reich. Hay conocedores bien informados que conceptualizan la “catástrofe alemana” como el resultado de una trayectoria histórica distintiva de la historia de Alemania, el fatídico *Sonderweg*; otros consideran que este episodio, de doce años de duración, fue tan sólo una desviación temporal en una “autobahn” hacia la modernidad que, de lo contrario, estuvo libre de obstáculos. Además, los expertos difieren sobre la identidad y los motivos de las personas que apoyaron de manera activa al régimen nazi y de aquellos que fingieron únicamente apoyarlo mientras trataron de conservar cierta distancia. Algunos expertos hacen énfasis en las “intenciones” y las acciones de Adolf Hitler o de sus asesores más cercanos; otros subrayan el interés que persiguió la política por medio de ciertas instituciones particulares o de la toma de decisiones “funcionales” que el personal de nivel inferior elaboró de manera improvisada (véase Mason 1981). Los “intencionalistas” creen que la guerra y el genocidio se planearon desde el principio y que, por lo tanto, los intentos por identificar las etapas que llevaron a los resultados finales resultan engañosos. Por el contrario, los funcionalistas perciben una secuencia y una proliferación de estrategias a lo largo del tiempo y buscan dar un sentido “histórico” a sus investigaciones. Algunos escritores culpan de lo que sucedió a los líderes nazis y a las tropas de Heinrich Himmler o *Schutzstaffel* (ss), pero establecen una distinción entre estos organizadores del terror y el ejército alemán en sí. Otros señalan las formas en que todos acabaron participando en una guerra “ideológica” colectiva (véase Kampe 1987). Además, como lo ha señalado el historiador Arno Mayer, algunos investigadores son “reduccionistas” y se centran en la toma de decisiones particulares, mientras que otros son “extensionalistas” y recalcan las interconexiones entre “los factores y los sucesos en lo que ellos consideran como un proceso histórico único” (1988, 454). Mi propia postura es que estos distintos enfoques no son mutuamente excluyentes.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

organizada territorialmente, pero sobrevivió como una asociación federativa de países, ciudades, principados y reinos de caballeros, de escala y tamaño variable. Esta asociación duró hasta 1806, bajo el nombre de Sacro Imperio Romano y sirvió de foro para presentar peticiones legales y políticas y exhibir títulos.

A su vez, en todos estos dominios, desde el minúsculo hasta el grande, existían distinciones categóricas entre los nobles (*Adel*), los ciudadanos de las ciudades (*Bürger*) y los campesinos (*Bauern*). Estas palabras, que indican distinciones de “posición” relativa (*Stand*, plural *Stände*) suelen traducirse como “grupos de clase social” o “estados”; sin embargo, esta traducción omite las connotaciones que los términos tienen en alemán, a saber, la pertenencia determinada por el parentesco y el matrimonio exclusivo; los atributos de honor social y las posiciones sociales jerárquicamente dispuestas y fijas; y los caracteres codificados de derechos y obligaciones que especificaban parámetros de acción dentro de las jerarquías establecidas. Dentro de cada categoría se hacían otras distinciones entre la alta nobleza y la baja nobleza, a cuyos miembros no se les permitía casarse entre sí; entre los patriciados de las ciudades y los maestros que encabezaban los gremios de mayor importancia, los maestros de los gremios menores, los aprendices avanzados y los jornaleros; entre los campesinos libres y los campesinos que ocupaban distintas posiciones de dependencia. Estas jerarquías, organizadas y establecidas, contrastaban con el sector de la sociedad que carecía de permisos y legalizaciones, compuesto de personas que no tenían raíces locales, como los viajeros, *fahrendes Volk*; los individuos de las ocupaciones “deshonrosas” (*unehrliche*) como los limosneros, los mercachifles, los talabarteros, los pastores, los tejedores, los molineros, los juglares, los músicos, los actores, los barberos, los cirujanos y los verdugos; y los eternos residentes temporales en la cristiandad... los judíos.

Este esquema de estratificación social era pangermánico y sin embargo variaba en cada región y en cada localidad. Los privilegios y las restricciones se definían con base en la ecología y en las tradiciones culturales geográfica-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

fuerzas místicas" (Mosse 1981, 15). Estos conceptos orgánicos y vitalistas del Volk han formado la corriente de la ideología conservadora alemana del Volk hasta nuestros días y han rodeado esta idea con creencias provenientes de las tradiciones religiosas o de las heterodoxias ocultas.

Mientras que Herder consideraba que los numerosos Völker eran "iguales en principio" (Mosse 1981, 15), Johann Gottlieb Fichte habló en nombre de la siguiente generación, la que recibió la influencia de la derrota del ejército prusiano en 1806. Cuando Fichte dio sus *Discursos a la nación alemana* en Berlín, durante el invierno de 1807-1808, la ciudad estaba bajo la ocupación francesa. Fichte hizo resonar una nueva nota; los alemanes eran un *Urvolk* primordial y puro, que no sólo luchaba por liberarse de la subyugación de Francia, sino también en nombre de una misión universal que los convertiría en "los regeneradores y los restauradores del mundo". La unidad del Volk tenía prioridad sobre la organización política de los estados y la fragmentación política predominante cedería ante una unidad global; incluso la Vieja Prusia se volvería parte de un Reich o un Reich-unión de todos los alemanes. Los miembros de todas las clases escucharon, extasiados, pero la corte prusiana se disgustó sobremanera y, durante muchos años, prohibió esas conferencias.

Al evocar la visión de un Reich para todos los alemanes, Fichte invocó una tradición apocalíptica, que prevalecía desde la Edad Media y anunciaba "un mundo libre de sufrimiento y de pecado, un Reino de los Santos" (Cohn 1961, xiii). En las tierras alemanas, esta tradición dio lugar al sueño de un extenso imperio o Reich, un sueño que se mantenía vivo en los mitos populares. Algunos se centraban en la figura de Carlomagno, quien despertaría de su sueño para fulminar a los infieles. Los siguientes emperadores afirmaron su poder inspirándose en la religión, con el fin de unificar el gobierno imperial, mas no lograron un éxito duradero; Federico Barbarroja murió en la Tercera Cruzada y Federico II no logró pasar por encima de un interdicto papal. No obstante, la idea del imperio persistió. Durante el siglo XII, el abad calabrés Joaquín de Fiore profetizó el advenimiento de una Edad del Espíritu, que renovaba la es-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Este aumento estable en el apoyo a los socialdemócratas les dio un sentimiento de éxito, pero también reforzó las líneas divisorias en la estructura política alemana. Seguros de sus puntos de vista sobre el futuro, los líderes socialistas no tomaron en cuenta las fuerzas crecientes del nacionalismo que estaban llevando a Europa a la guerra; también subestimaron la oposición al socialismo y a la democracia que existía en su país. A finales de la Primera Guerra Mundial, la política antisocialista y antidemocrática tenía su sede en la corte prusiana, la aristocracia y los grandes y medianos propietarios. A diferencia de Inglaterra, que amplió su participación política con las Leyes de Reforma de 1832, Alemania expandió, con una vacilación deliberada, el derecho al voto. Prusia conservó un sistema de voto tripartito y discriminatorio, el cual daba un peso diferente a los votos de los aristócratas, de los dueños de las propiedades y de los ciudadanos en general, hasta después de la Primera Guerra Mundial, cuando la República de Weimar les ofreció a los votantes una nueva constitución. De manera similar, cuando en 1871 Bismarck estableció derechos generales de votación para las elecciones al Reichstag como una manera de unir a todos los alemanes en el Reich, también se aseguró de que esta institución nunca tuviera ningún poder ejecutivo y de que toda la elaboración de las políticas siguiera en manos de la corte y de sus ministros. Las instituciones más importantes del Estado se hicieron cada vez más fuertes cuando, al iniciarse una gran crisis económica después de 1873, el Estado y la industria se vieron obligados a abandonar la economía liberal a favor de un capitalismo “organizado”; este capitalismo se basaba en un sistema bancario dirigido por el Estado, en la formación de cárteles industriales y en la imposición de aranceles de protección (Rosenberg 1967).

Bismarck también desató la fuerza del Estado contra los votantes católicos. Esta *Kulturkampf* (guerra cultural) estuvo motivada por su deseo de disminuir la influencia del papado y de garantizar el carácter protestante de la burocracia nacional; este último estaba vinculado con la Iglesia luterana y calvinista a través de Prusia. Siguiendo un estilo bismarckiano característico, los objetivos de esta política anticatólica eran, al mismo tiempo, contra-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

hierro e inmovible, junto con las órdenes para evitar la compasión y la expresión de las emociones (Elias 1989, 272-73). Las exigencias que se hacían a las personas favorecieron la dominación de una estructura de carácter que Wilhelm Reich fue el primero en analizar (1975); era un modo de ser y actuar que reprimía el sentimiento y lo consideraba como débil y femenino, era brutal con uno mismo y con los demás y no reaccionaba ante el sufrimiento... todos estos rasgos los captó el término *hart*, endurecido y duro. Ser duro implicaba la disposición a usar la violencia física directa, que lo separaba a uno de aquellos que eran demasiado suaves, cobardes y decadentes como para tomar parte en una acción violenta. El tema de hacer dura a la gente reverberaría de manera constante en la retórica nazi; esto puede verse en la exigencia de Hitler de crear un Volk "duro como el hierro", jóvenes "tan duros como el acero Krupp", "una juventud violenta, dominante, impávida, cruel, que no tuviera nada de débil ni de suave. El animal de rapiña debe relampaguear una vez más a través de sus ojos" (en Fest 1970, 233); en los elogios de Himmler hacia los ss, "esto nos ha hecho duros" (en Höhne 1969, 413); en la evaluación que hizo el comandante de un campo de concentración sobre los ss, "éramos los mejores y los más duros de Alemania" (entrevista con Tom Segev en Kren y Rapaport 1980, 43).

La derrota en la guerra fue seguida de una revolución. Para muchos veteranos, su regreso a casa fue una experiencia de humillación; las muchedumbres enfurecidas les arrancaban las insignias y los provocaban con insultos. El gobierno sofocó la revolución con la ayuda de las fuerzas paramilitares de la derecha, pero no habría paz en la nueva República. La gente padeció verdadera hambre y privaciones, dado que la ayuda alimentaria se suspendió durante las negociaciones sobre los tratados de paz; además, la exigencia de los aliados de que se pagaran indemnizaciones de guerra causó una hiperinflación que sólo terminó en 1923-1924. La derrota, el hambre y la inflación socavaron cualquier seguridad derivada de la posición social y del honor de clase que hubieran podido sobrevivir del pasado. La secuencia de los años de la guerra y de la crisis subsecuente expuso a la generación que nació en esa



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Otro problema con el uso de los datos estadísticos, derivados de los registros de votantes y de las matrículas del partido, es que los números como tales no revelan las motivaciones que impulsaron a las personas a unirse al partido o a votar por él. Además, los grupos sucesivos de acólitos tuvieron distintas motivaciones. “Fundadores, oportunistas, cuadros, primeros reclutas, verdaderos creyentes, grupos masivos de miembros, votantes, *Septemberlinge* [la palabra peyorativa que usaba Göbbels para referirse a las personas que se unieron después de las elecciones de 1930 con la esperanza de obtener un empleo en el futuro], miembros de la elite, aduladores, satélites, *Konjunkturritter* [‘caballeros de un mercado en ascenso’], *Märzgefallene*, colaboradores; cada grupo tenía su propia relación con el nacionalsocialismo” (Baldwin 1990, 7).

El movimiento ganó muchos votos en las pequeñas ciudades, en donde el partido reclutó a varios partidarios, sobre todo durante el periodo crucial de 1930-1932; muchos se unieron al partido por motivos locales, para defender “la vida social popular contra la lucha de clases y los partidos nacionales” (Koshar 1987, 3) y no para apoyar el programa nacional del movimiento. Así, algunos observadores han hablado de dos fascismos, el fascismo local centrado en el *Stammtisch* (la mesa predilecta en el restaurante del lugar) y el del partido en toda la nación (p. 5). Las diferencias regionales en la afiliación religiosa también ejercieron su influencia; los católicos, sobre todo en las áreas rurales, brindaron un fuerte apoyo a los partidos de orientación católica, mientras que la mayor parte de los protestantes votó por los nacionalsocialistas (Hamilton 1982).

Otro tema sin esclarecer se refiere a los antecedentes laborales de los miembros o de los votantes. Los sociólogos han investigado este asunto con la esperanza de vincular el comportamiento electoral con los intereses de clase. Un resultado de semejantes estudios ha sido la repetida afirmación de que el movimiento nazi tuvo un fuerte carácter de “clase media”. Tal vez esta aseveración sea correcta, mas no resulta informativa. Tomando en cuenta el particularismo del desarrollo de Alemania, el término “clase media” hace



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

contrato constitucional que estableciera las reglas de la negociación entre las agrupaciones de intereses que lo constitúan y no dejó que las instituciones fijas pusieran en marcha un contrato semejante. Desde el principio, estuvo marcado por una oposición entre la extensa administración pública, formada de acuerdo con la tradición burocrática prusiana e imperial, y las combativas organizaciones de un turbulento movimiento masivo. Las acciones de este último eran con frecuencia ilegales y desataba su violencia contra los opositores, los disidentes dentro del movimiento y la gente que estaba excluida de la comunidad del Volk. Las olas de asesinatos y de disturbios que llevaron a la toma del poder hicieron que miles de personas fueran encarceladas o que tuvieran que huir al extranjero. Sin embargo, la violencia se extendió al mismo partido, como en la llamada Purga de Sangre que, en 1934, llevaron a cabo los ss contra los líderes de los sa. Con respecto al poder, el nuevo régimen instaló un aparato de seguridad a gran escala para rastrear y eliminar a sus enemigos potenciales. El partido también mantuvo un poderoso sistema judicial interno, que podía controlar a los miembros amenazándolos con quitarles su empleo, aislarlos socialmente e incluso encarcelarlos. Además, el movimiento se entrometió en las esferas de la burocracia y el ejército y multiplicó con frecuencia los cargos y las formaciones militares rivales.

Aunque el partido se decía “socialista”, no repudió el capitalismo. Se permitía la acumulación de capital en los negocios y en la industria; pero las decisiones esenciales acerca de las condiciones de la producción tenían que tomarse pactando con otros sectores: organizaciones partidistas diferenciadas regional y funcionalmente, sectores del ejército, instituciones de la burocracia, unidades de los servicios de seguridad, el Frente Laboral y el Órgano Alimentario del Reich. Según Hans Gisevius, un antiguo oficial de la Gestapo, incluso ya en 1933 estaba claro que “nuestro Estado del Führer, supuestamente muy centralizado, había empezado a fraccionarse en decenas de satrapías y en numerosos y pequeños ducados. Cada uno de los gobernadores nazis interpretaba la ley según su propia voluntad. Estos hombres lograron desorganizar todo el gobierno local a un grado increíble y arruinaron por completo las



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

fundaban culturas, otras que transmitían culturas y otras más que las destruían (MK 398). El “fundador de una humanidad más elevada en su conjunto, por lo tanto, el prototipo de lo que entendemos por la palabra ‘hombre’... el Prometeo de la humanidad es el ario” (MK 397). El ario es capaz de crear una cultura porque posee la “voluntad de sacrificarse al entregar su mano de obra personal y, si es necesario, de dar su propia vida por los demás... Con él, el instinto de autoconservación ha alcanzado su forma más noble, pues somete de manera voluntaria su propio ego a la vida de la comunidad y, si fuera necesario, también lo sacrifica” (MK 407-8). Esta voluntad de sacrificio le ha permitido edificar una cultura sometiendo a pueblos inferiores y obligándolos a acatar su mandato. “Como conquistador, sometió a los pueblos inferiores y luego reglamentó su capacidad práctica de acuerdo con su propio mando y voluntad y para lograr sus propios objetivos”, dándoles de esta manera “un destino que era mucho mejor que lo que anteriormente llamaban ‘libertad’. Siempre y cuando mantuviera cruelmente en pie el punto de vista del amo, no sólo seguía siendo el ‘amo’ sino también el defensor y el propagador de la cultura” (MK 405-6). La desgracia de Alemania era que “nuestro Volkstum alemán ya no se basa en un núcleo racial uniforme”. En vez de eso, consistía de nórdicos, orientales (*Ostisch* o alpinos), dináricos (balcanes) y occidentales (*Westisch* o mediterráneos) “y, en medio, hay mezclas” (MK 597-98).

Si los arios eran los verdaderos creadores de la cultura, a los judíos se les asignó el papel de los destructores paradigmáticos de la cultura. Mientras que el ario tiene la voluntad de sacrificarse y ofrecer su vida a la comunidad, “en el pueblo judío la voluntad de sacrificio no va más allá del mero instinto de autoconservación del individuo” (MK 414). Por lo tanto, el judío no posee “ninguna energía para crear cultura” (MK 418) y “nunca estuvo en posesión de una cultura propia” (MK 413). Hitler relacionó esto con un punto de vista biomédico; no sólo no son creativos sino que viven como parásitos “en el cuerpo de otros pueblos” (MK 419). El cuerpo en donde aparecen tarde o temprano morirá (MK 420).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

quiera y a todas las condiciones tangibles y ganó terreno cuando las Alemanias se vieron obligadas a reordenar sus sociedades. Para la década de 1870, cuando el nuevo Reich extendió la ciudadanía nacional a los judíos, la metáfora proporcionó un común denominador a los movimientos antisemíticos que ya empezaban a ramificarse.

Cuando estos movimientos se propagaron y adquirieron importancia política, esta metáfora se amplió para abarcar la imagen de una activa conspiración judía en todo el mundo. Esta idea no nació en Alemania. La lanzaron los franceses que se oponían a la Revolución Francesa, que interpretaron el llamado a la igualdad y al secularismo como parte de una conspiración dirigida por los judíos, que utilizaba a las reservadas organizaciones masónicas para obtener el poder mundial. Después, la imagen de una conspiración judía se expandió y sufrió otras transformaciones (primero en Francia y luego en Rusia), a través de diversos buscadores del conocimiento oculto, muchos de los cuales también se oponían al llamado de la Ilustración a la Razón. A principios del siglo xx, los antisemitas rusos y franceses se unieron para falsificar un supuesto plan diseñado por conspiradores judíos para desestabilizar y gobernar el mundo, los *Protocolos de los sabios de Sión* (Webb 1976; Cohn 1996). Los exiliados que huían de la Revolución Rusa (entre ellos el líder nazi Alfred Rosenberg) llevaron a Alemania esta falsificación que se convirtió en un instrumento estratégico para el movimiento del nacionalismo y del Volk. Hitler reconoció que demostraba “con una certeza verdaderamente espantosa, la naturaleza y la actividad del pueblo judío” y que lo exponía “en su conexión interna así como en sus objetivos finales y fundamentales” (MK 424).⁸ Cuando los nacionalsocialistas llegaron al poder, el libro se convirtió en una lectura obligada en las escuelas.

⁸ Hermann Rauschning, hasta su renuncia como Presidente nazi del Senado en Danzig, le dijo a Hitler que los *Protocolos* eran una falsificación e informó que a Hitler “no le importaba ni un comino, dijo, si la historia era verdadera históricamente o no. Si no lo era, su verdad intrínseca era tanto más convincente para él” (Rauschning 1940, 238). El conde Ernst zu Reventlow, parlamentario del Volk y más tarde nacionalsocialista, confesó en 1940 que pensaba que el documento era “un engaño bastante torpe”, pero “lo calificué como genuino pues me pareció que era lo que mejor cumplía con el propósito de ese entonces” (en Cohn 1996, 155).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

las ciudades, que las autoridades locales seleccionaron. El 1º de septiembre de 1941, se obligó a los judíos a usar la “estrella judía” amarilla en público.

Las deportaciones de los judíos del Antiguo Reich y de la Austria anexada se iniciaron de manera esporádica después del blitzkrieg contra Polonia, en septiembre de 1939, y poco a poco abarcaron cada vez a más judíos en Europa occidental y oriental. En octubre de 1939, el jefe Müller de la Gestapo autorizó a Adolf Eichmann para que deportara a los judíos de Alta Silesia hacia Polonia, sugiriendo que eso “serviría antes que nada para reunir experiencias, con el fin de ... poder realizar las evacuaciones de números cada vez mayores” (en Browning 1992, 9). Después de supervisar dos trenes experimentales de deportados, Eichmann se puso a trabajar para establecer un “programa global de deportación” (p. 10). En esta época, comenzó a efectuarse el transporte masivo de judíos y polacos de la zona occidental hacia la zona oriental de Polonia. Entre marzo de 1940 y principios de 1942, los esfuerzos por trasladar a grandes cantidades de personas se suspendieron y fueron sustituidos por la política improvisada de establecer guetos para los judíos y de aislarlos del contacto con el mundo exterior. Sin embargo, se estaban haciendo planes de largo plazo para llevar a cabo el traslado y la reubicación de grandes cantidades de personas. En noviembre de 1939, la Oficina Política Racial de Himmler elaboró un memorándum sobre “El trato a la población de los antiguos territorios polacos, de acuerdo con un punto de vista político y racial”. Esbozaba cómo se podía echar a 23 millones de personas, “masa étnica”, para reubicarlas en el Gobierno General de las Áreas Ocupadas de Polonia que Alemania administraba (p. 16). En ese entonces, los líderes todavía discutían la posibilidad de embarcar a todos los judíos europeos a Madagascar, pero este proyecto quedó eliminado cuando los británicos se negaron a reconocer su derrota después de Dunkerque.

La matanza a gran escala de los judíos comenzó con la invasión de Rusia, en el mes de junio de 1941. Los *Einsatzgruppen*, que gozaban de una pésima reputación y que tenían una gran capacidad de movilización, entraban después de los ejércitos alemanes para matar a miles de hombres, mujeres y niños judíos. Es probable que las órdenes se hayan dado antes de la invasión (Gold-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

(Smith 1986, 145-52). Estos proyectos destacaron durante la Primera Guerra Mundial y después cobraron nueva vida gracias a las sangrientas operaciones de los Freikorps. La invasión de la Unión Soviética retomó estos primeros esfuerzos, reforzándolos con una visión ideológica del triunfo de la raza superior alemana (*Herrenrasse*) sobre los eslavos "inhumanos".

Si bien el antisemitismo se plantea como una condición general para el judeicidio, es importante recordar que, al igual que todas las condiciones generales e inmediatas, se desarrolló y cambió a lo largo del tiempo. Un análisis meramente sincrónico correría el riesgo de otorgar un carácter esencial al conjunto de relaciones que consideraba como significativas. Por lo tanto, sería un error interpretar el judeicidio simplemente como una repetición más del mismo antisemitismo que "siempre" ha caracterizado las relaciones entre los judíos y los que no lo son, tanto en Alemania como en otras partes.

Bauman ha hecho un esfuerzo interesante por demostrar por qué este enfoque resultaría deficiente (1989, 64-65). Este autor arguye que necesitamos distinguir entre varias reacciones ante los "extraños que hay en nuestro seno": el miedo y el resentimiento de lo que es diferente ("heterofobia"); los esfuerzos por establecer límites entre el grupo de pertenencia y aquellos que se consideran como invasores ("enemistad contendiente"); y la franca eliminación de las personas que pertenecen a la categoría ofensiva (que él cataloga como "racismo"). Estas categorías se fusionarán en cualquier caso particular y la palabra "racismo" puede resultar inadecuada. Sin embargo, la tipología de Bauman tiene el mérito de considerar la heterofobia, la separación, el aislamiento y la aniquilación como posibles fases de un proceso social de intensificación; así, también plantea la pregunta de cómo puede explicarse el cambio del embrague en las velocidades sociales, para pasar de un nivel al siguiente.

En las Alemanias, la heterofobia hacia los judíos fue sin duda algo antiguo y muy difundido y la enemistad contendiente segregó a los judíos como parias dentro de los confines de los guetos. No obstante, la aparición de movimientos explícitamente antisemitas, en la década de 1870, generó un cambio cualitativo en las relaciones entre los judíos y los gentiles; la rivalidad hostil



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

fue tan sólo el preludio de una “solución final”, la eliminación total de la víctima.

Sería difícil explicar el judeicidio en términos de cualquier economía racional de guerra o de paz. Antes de aplicar la “solución final”, hubo “productivistas” que trabajaron para hacer que los guetos fueran autosustentables; estos esfuerzos incrementaron la producción y generaron una demanda de mano de obra judía, pero se acabaron cuando los líderes así lo ordenaron (Browning 1992, 65-76). De manera similar, se rechazaron las solicitudes para conservar a los judíos capacitados en sectores estratégicos de la economía, pues “debe considerarse que las consideraciones económicas son fundamentalmente irrelevantes para resolver el problema”.⁹ El empleo de los judíos en los campos de trabajo se volvió sistemáticamente improductivo debido al maltrato y a las enfermedades y ni siquiera se les movilizó como mano de obra esclava, como ocurrió con los 7 millones de franceses y rusos a quienes se obligó a trabajar. El esfuerzo masivo para transportar a los judíos a los campos de exterminio también interfirió con la logística militar en medio de una guerra sangrienta.

En su época, la Inquisición española envió a los judíos recalcitrantes a la hoguera, de acuerdo con un programa para convertir a los infieles y salvar las almas; pero esta motivación no existió en el caso de Alemania. No se hizo nada por asimilar a los judíos ni por convertirlos en un ejemplo, en alguna exhibición ritual. A ellos no se les exigió que desempeñaran una función de sacrificio en algún acto de reciprocidad o de ofrenda a un ser sobrenatural; no se les trató como chivos expiatorios para llevarse los pecados colectivos de una comunidad humana, como lo ha señalado René Girard (1977). El objetivo era extirpar por completo a los judíos y, al hacerlo, despojarlos de su identidad y dignidad personal. Se buscaba eliminarlos de la faz de la tierra y que sus reliquias se consignaran a museos especiales, como el Museo

⁹ Otto Bräutigam, jefe del departamento político del Ostministerium, 18 de diciembre de 1941 (en Noakes y Pridham 1995, 1097-98).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Figurar el poder

IDEOLOGÍAS DE DOMINACIÓN Y CRISIS

Eric R. Wolf

El siglo XX fue marcado por la expansión colonial, las guerras mundiales, las revoluciones y los conflictos religiosos que provocaron un gran sufrimiento social y costaron millones de vidas. Esos cataclismos implicaron exhibiciones y despliegues masivos de poder, pero en todos ellos, las ideas desempeñaron una función central. Las ideas se usaron para glorificar o criticar configuraciones sociales dentro de los estados y ayudaron tanto a guerreros como a diplomáticos a justificar los conflictos o los acuerdos entre los estados. Las ideas proporcionaron explicaciones y fundamentos para el comunismo y el anticomunismo, para el fascismo y el antifascismo, para las guerras santas y la inmolación de infieles. Su alcance también llega a nuestra vida cotidiana; animan las discusiones acerca de los "valores familiares", impelen a ciertas personas a asustar a sus vecinos quemando cruces en el patio de su casa, hacen que los creyentes se embarquen en largos peregrinajes a La Meca o a Lourdes o que esperen el Segundo Advenimiento en un retiro en las Montañas Rocallosas.

"No obstante —afirma el autor— no se ha hecho una interpretación analítica sobre la manera en que el poder y las ideas se mezclan entre sí y dicho análisis sigue siendo tema de debate." Para hacer frente a este problema, Eric Wolf examina en este libro tres casos (los kwakiutl de la isla Vancouver, los aztecas de los siglos XV y XVI y la Alemania nacionalsocialista) e intenta delinear en cada uno el vínculo entre el poder y el proceso de la formación de las ideas, situándolo en relación con la historia del pueblo y las formas y prácticas materiales, de organización y significación de su cultura. Los interesados en la historia de la antropología o en las comparaciones que hacen las ciencias sociales disfrutarán sin duda *Figurar el poder*.

Eric Robert Wolf (1923-1999) fue una de las figuras que revolucionaron el pensamiento en la segunda mitad del siglo pasado y tal vez el antropólogo extranjero que más influyó en el desarrollo de la antropología mexicana de los años setenta. Entre sus libros destacan: *Sons of the Shaking Earth* (1959), *Europe and the People without History* (1982) y *Envisioning Power* (1999) del cual presentamos aquí la primera edición en español.

